# Irénikon

TOME LVIII

1985

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

# *Sommaire*

# IRÉNIKON

**Tome LVIII** **1er trimestre 1985**

## Éditorial

*Les dialogues bilatéraux entre les grandes Communions mondiales se poursuivent. Chaque année de nouveaux résultats de leurs travaux sont publiés. Dans le présent fascicule de la revue nous en mentionnons plusieurs. À notre sens, parmi ces dialogues, l'un des plus importants est celui entre l'Église orthodoxe et la Communion anglicane. Nous avons déjà annoncé la rédaction de son rapport pour la première phase. Nous en donnons maintenant quelques passages qui nous ont paru plus neufs et plus remarquables. Nous avons toujours estimé, en effet, que les dialogues bilatéraux ne pouvaient se confiner dans la réciprocité de leurs partenaires mais devaient, au contraire, profiter du travail accompli dans les autres dialogues.*

*Récemment un nouveau Forum entre les représentants des diverses Communions mondiales en dialogue s'est tenu à Bossey sous les auspices de la Commussion de Foi et Constitution du Conseil oecuménique des Églises. L'une des conclusions les plus notables que l'on pouvait en tirer est l'influence bénéfique et réciproque des divers dialogues. Dans notre prochaine livraison nous donnerons un compte rendu de cette importante réunion. Mais déjà nous pouvons noter le point suivant qui n'est peut-être pas toujours perçu quand on réfléchit aux différents dialogues. Dans ceux-ci on relève, à bon droit certes, les convergences (ou les éventuelles divergences) entre eux. Elles corroborent (ou infirment) les conclusions auxquelles est parvenu un dialogue singulier. Mais au-delà de ces dénominateurs communs, on peut observer aussi que chaque dialogue relève d'une optique théologique, d'une vision de la foi chrétienne et de la manière dont celle-ci est vécue concrètement. Ici un Catholique romain qui analyse les*

*conclusions d'un dialogue entre deux autres Communions peut tirer des leçons qui lui permettront de dépasser l'immédiateté des résultats pour atteindre à la réalité chrétienne sous-jacente.*

*Déjà le P. C.J. Dumont (pionnier de l'œcuménisme dans l'Église catholique dont nous sommes heureux d'offrir ci-dessous à nos lecteurs une importante contribution) avait noté naguère qu'il était urgent de «donner au plus tôt un statut tripartite aux trois dialogues bilatéraux parallèles: anglican/catholique — orthodoxe/catholique — anglican/orthodoxe» (voir* R.S.P.T. *67, 1983, p. 89, n. 4). La suggestion est certainement précieuse. Mais le P. Dumont, lui-même, avait fait antérieurement une proposition préalable: donner un caractère tripartite au dialogue entre les Catholiques, les Orthodoxes chalcédoniens et les Préchalcédoniens (voir sur ce sujet les pages stimulantes qu'il a publiées dans* P.O.C. *30, 1980, pp. 58ss., à la suite d'une conférence très remarquée du métropolite Chrysostome de Myre).*

*En fait, cette proposition prenait d'abord en considération le statut d'autorité des conciles oecuméniques ou généraux; nécessairement toutefois elle dépassait cette problématique pour rejoindre les «visions chrétiennes» sous-jacentes. C'est bien à ce niveau, nous semble-t-il que doit atteindre la recherche de l'unité chrétienne si elle veut non seulement résoudre les difficultés accumulées au cours de l'histoire, mais fonder leur solution définitive sur une reconnaissance de l'être chrétien profond de ces chrétientés dans la différence de leurs charismes propres. Le principe en a été énoncé de manière remarquable dans la première partie du chapitre III du Décret de Vatican II sur l'œcuménisme (n*[os] *14-18). Ce texte est l'aboutissement d'une très longue réflexion mûrie dans l'Église catholique, sanctionnée progressivement par de nombreux textes des papes antérieurs, et corroborée par les actes et les paroles de Paul VI et de Jean-Paul II. Il nous reste à en tirer les applications pratiques qu'il postule pour assurer certains préalables nécessaires à la recomposition de l'unité chrétienne.*

# Une «prophétie» des patriarches orthodoxes dans leur encyclique de 1848?

À peine le «Décret sur l'Œcuménisme» (*Unitatis redintegratio*) avait-il été promulgué au second Concile du Vatican (24 nov. 1964) que la rédaction de la revue orthodoxe française *Contacts* estimait opportun de rendre à nouveau publique une Lettre encyclique des Patriarches orthodoxes, remontant au 6 mai 1848 et tombée dans l'oubli[1]. Unanimes, les patriarches répondaient ainsi à une lettre du pape Pie IX, récemment élu, adressée, le 6 janvier 1848, «à tous les chrétiens d'Orient», exhortant les uns (les Uniates) à demeurer fidèles à leur union avec le siège de Rome, les autres (les Orthodoxes) à revenir dans le sein de leur Mère, la sainte Église romaine, pour mettre fin ainsi au schisme de 1054[2].

En rendant de nouveau publique cette encyclique, la rédaction de Contacts n'avait cependant pas l'intention de ranimer la polémique dont celle-ci n'avait pas été la dernière illustration. Bien au contraire: la promulgation du Décret sur l'Œcuménisme semblait annoncer l'ouverture, plus ou moins prochaine, d'un dialogue théologique dont le but serait de mettre un terme au funeste schisme du XI^e^ siècle. Il était donc urgent d'attirer l'attention des deux futurs partenaires du dialogue sur la nécessité de le faire partir d'un bon pied, c'est-à-dire de l'aborder de la façon la plus réaliste. Or, l'encyclique patriarcale en offrait l'occasion car elle formulait les principaux griefs des Églises orthodoxes contre l'Église romaine; en particulier contre la manière dont s'était développée au sein de celle-ci au cours des siècles sa conception de l'exercice du pouvoir primatial de l'évêque de Rome (*papisme*) ou sa théologie sur la pro-

1. *Contacts*, XVII (1965), pp 25-46.
2. Lettre apostolique *In suprema Petri Apostoli Sede*, Recueil des Actes de S.S. le Pape Pie IX, Texte et traduction Paris, Jacques Lecoffre et C^ie^ Libraires, 1852.

cession du Saint-Esprit à partir du Fils (*filioquisme*). Pour prévenir le lecteur catholique contre l'impression que la lecture de l'encyclique ne manquerait pas de produire sur lui, *Contacts* faisait précéder celle-ci de ces quelques lignes:

«Certes, de part et d'autre, on ne s'exprimerait plus de même aujourd'hui. On n'aurait plus cette impression d'une opposition irréductible. Reste, cependant, à savoir si, au-delà des polémiques dépassées, le fond du problème ne demeure pas et si donc notre marche vers l'unité, pour être réaliste, ne doit pas tenir compte des prises de position de cette encyclique». (*Contacts*, loc. cit. p. 24)

Cet appel au réalisme était parfaitement justifié. Et, cependant, l'initiative de *Contacts* ne fit pas sortir l'encyclique de l'oubli où elle était apparemment tombée. Dans le sillage des échanges récents du patriarche Athénagoras I^er^ et des papes Jean XXIII et Paul VI, les Orthodoxes, comme les Catholiques, se gardaient bien de réveiller les vieux démons.

Ce fut pourtant grand dommage, car, si les autorités romaines avaient jugé bon de relire attentivement cette encyclique, si désagréables qu'en soient les termes, elles auraient relevé, avec étonnement, un passage auquel les tout récents événements nous obligent à reconnaître un caractère vraiment prophétique.

Après avoir rappelé la péricope de l'évangile de Luc (22,22) où le Seigneur dit à Pierre: «J'ai prié pour que ta foi ne défaille pas. Lors donc, quand tu seras converti, aie soin d'affermir tes frères», l'encyclique poursuit:

«Nous savons positivement, par les paroles du Seigneur, qu'il doit venir un temps où cette prière, faite en prévision du parjure de Pierre, pour que sa foi ne lui manquât pas à la fin, agira sur quelqu'un de ses successeurs qui, comme lui, pleurera amèrement et, faisant un retour sur lui-même, nous affermira avec d'autant plus d'autorité, nous ses frères dans la Confession orthodoxe que nous tenons de nos devanciers» (pp. 36-37).

À l'époque (1848) où les vénérables patriarches signaient solidairement ces lignes, rien ne laissait prévoir un quelconque enrôlement de l'Église romaine dans le mouvement oecuménique. Assurément, jamais n'avait été perdue au cours des

siècles l'espérance que la crise du schisme de 1054 prendrait fin un jour. Nombreuses avaient été les démarches de l'Église romaine en ce sens, ses efforts malheureux, pour trouver au conflit une solution conciliaire (Lyon, en 1274, Florence en 1439). Il fallait vraiment que cette espérance soit chevillée au corps des patriarches — et cela en dit long sur la qualité de leur foi — pour que de si nombreux et si cuisants échecs ne suffisent pas pour les décourager.

Instruits, cependant, par les leçons du passé, et prévoyant les difficultés qu'il y aurait à vaincre, les patriarches ajoutaient aussitôt:

«Nous ne prétendons pas qu'on prenne une aussi grande résolution sans autre ajournement; nous disons, au contraire, que ce soit sans précipitation, après mûre réflexion et, s'il le faut, après s'être concerté avec les plus savants théologiens, avec les plus pieux, les plus amis de la vérité et les plus exempts de préjugés parmi les évêques qui, par la grâce de Dieu, abondent aujourd'hui dans toutes les nations de l'Occident» (*Ibid.*, p. 37)

C'est la récente décision commune d'ouvrir le dialogue théologique bi-latéral entre l'Église romaine et l'Église orthodoxe byzantine en sa totalité qui nous invite à reconnaître un caractère prophétique à ces lignes de l'encyclique[3]. Mais le dialogue n'a fait que s'ébaucher, et avec lui la réalisation complète de la prophétie, si prophétie il y eut. Il reste donc à nous demander dans quelle mesure le dialogue s'est effectivement ouvert dans les conditions envisagées par l'encyclique.

Ces conditions étaient au nombre de trois:

1° Que siègent, à la table de concertation, des évêques «choisis parmi les plus savants, les plus pieux, les plus amis de la vérité et les plus exempts de préjugés». Tout nous porte à croire que, de part et d'autre, il en est bien ainsi depuis que

3 Visite à Rome de la délégation officielle envoyée par le patriarche Dimitrios. On se souvient du geste inattendu du pape Paul VI se levant à la fin de la liturgie solennelle célébrée dans la chapelle Sixtine et venant humblement baiser les pieds du représentant du patriarche, le métropolite Méliton. Sous le titre *Dix années bien employées*, nous avons rendu compte de ce geste et souligné sa portée *Istina*, XXI (1976), pp. 118-132

le dialogue est engagé. La liste qui en a été donnée permet d'en juger; mais nous n'avons pas qualité pour le faire.

2° Que la concertation ne soit entreprise qu'*après mûre réflexion*. Or, n'est-ce pas une longue et mûre réflexion qui a été faite, d'abord à titre privé par de nombreux théologiens catholiques depuis la fin du XIX[e] siècle, puis lors du second Concile du Vatican qui a donné valeur dogmatique aux résultats de leurs travaux?[4]

3° Les patriarches désiraient, enfin, que l'importante démarche souhaitée soit faite *sans précipitation*. — Sur ce troisième point nous aurons aussi à nous demander si, conscients de l'importance de la mûre réflexion déjà accomplie, les responsables catholiques de la mise en route du dialogue déjà décidé, avides de le voir enfin s'ouvrir, n'auraient pas fait preuve d'une hâte un peu excessive.

Où en est donc, sur ces deux derniers points, le dialogue engagé? — Les réflexions qui suivent aideront, nous l'espérons, à faire objectivement le point.

## I. La «Mûre réflexion» antérieure au dialogue

### 1. *Avant le second Concile du Vatican*

Le moins que l'on puisse dire, c'est que le ton polémique de la lettre des patriarches ne pouvait guère inciter les Pères conciliaires de 1869-1870 à la prendre en sérieuse considération. Ce concile n'avait d'ailleurs pas pour but de mettre fin au schisme du XI[e] siècle; il était surtout préoccupé de renforcer l'autorité de la papauté pour rendre plus efficace l'opposition de l'Église romaine à l'inquiétante montée du rationalisme. Dans les débats conciliaires, une minorité résolue s'opposa longtemps à ce que soit déclarée l'infaillibilité du pape, prévoyant bien qu'une telle décision rendrait désormais plus diffi-

4. Pour les lecteurs d'*Irénikon*, il nous suffira de les inviter à se reporter aux fascicules précédents de cette revue. Nous ne manquerons pas, cependant, de rappeler le retentissement de l'ouvrage du R. P CONGAR. *Chrétiens désunis; principes d'un œcuménisme catholique*, Paris, Le Cerf, qui inaugura la collection *Unam sanctam*.

cile toute tentative de rapprochement avec l'Église orthodoxe. De son côté, la lettre des patriarches faisait peser sur la seule Église romaine toute la responsabilité du schisme; elle invitait Pie IX à ne plus s'appliquer le mot célèbre du concile de Chalcédoine: «Pierre a parlé par la bouche de Léon» et ajoutait:

«Il dépend de Sa Sainteté (...) d'entendre également aujourd'hui de nous, humbles pécheurs, ... non seulement ces mots: 'Pierre lui-même a parlé par sa bouche' et d'autres louanges semblables, mais encore ceci: 'Embrassons la vénérable main qui a essuyé les larmes de l'Église universelle' (cf. *Contacts* p. 42).

S'il y avait là un indiscutable appel à l'union, le contexte polémique de la lettre ne permettait guère qu'il soit entendu. On sait d'ailleurs que les définitions dogmatiques promulguées à l'issue du concile furent aussitôt comprises par nos frères orthodoxes comme une singulière aggravation des griefs formulés par la lettre.

Cependant, le 2 Mars 1875, le pape Pie IX adressait une lettre mémorable aux évêques d'Allemagne, relative à quelques interprétations fausses que le pouvoir civil, en lutte avec l'Église romaine, croyait devoir en tirer[5].

En outre, le concile avait été interrompu par l'irruption de la guerre franco-allemande, sans avoir eu le temps d'achever l'examen des questions qu'appelait son programme. Déjà en mesure de promulguer ce qu'il avait fait voter sur l'exercice du pouvoir primatial du pape et sur son infaillibilité (après les tumultueux débats que l'on sait), il ne put pas poursuivre l'examen de ce qui revient aux évêques dans le gouvernement doctrinal et pastoral de l'Église. Bien que seulement ébauchés, les travaux sur ce sujet, rendus publics après le concile, alimentè-

5. Cette lettre approuvait avec chaleur et sans restriction la déclaration collective qu'avaient publiée, peu avant, les évêques d'Allemagne, engagés dans la polémique du *Kulturkampf*. Cf. Dom Olivier ROUSSEAU: *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église*, dans l'ouvrage collectif *L'épiscopat et l'Église universelle*, n° 39 de la coll *Unam sanctam*. Tout ce volume est d'un intérêt extrême relativement aux questions soulevées dans le présent article. Il n'est pas inutile de remarquer que cet ouvrage a paru en 1962, avant l'ouverture du concile.

rent les recherches de théologiens romains qui, dans la ligne de J.A. Moehler, militèrent en faveur d'une interprétation des définitions conciliaires s'écartant de celle que jugeait devoir faire prévaloir le *courant théologique «ultramontain»*.

Ce n'est pas aux lecteurs assidus d'*Irénikon* qu'il est besoin de rappeler à quel point l'émergence de l'œcuménisme au début de ce siècle contribua à faire mûrir la réflexion souhaitée, en 1848, par les patriarches orthodoxes[6]. Elle eut pour effet d'encourager les théologiens catholiques à envisager *dans le cadre de l'histoire* les problèmes théologiques relatifs à la division des Églises. Elle contribua aussi à remettre en valeur les dispositions des papes *Léon XIII* (1878-1903) et *Benoît XV* (1914-1922) à l'égard des Églises séparées d'Orient. Cela ne se fit pas, dans l'Église romaine, sans douloureux soubresauts: pontificats de Pie X (1903-1914) et de Pie XII (1939-1958). L'encyclique de Pie XI *Mortalium animos*[7] (6 janvier 1928) eût pu porter un coup mortel à des œuvres naissantes, dues à des initiatives du même pontife, sans leur méritoire opiniâtreté[8]. En Allemagne hitlérienne, la persécution nazie avait opéré un spectaculaire rapprochement entre évêques catholiques et pasteurs luthériens. À l'issue de la seconde guerre mondiale le bon pape *Jean XXIII* eut l'intelligente perspicacité de recueillir le fruit de ces travaux et de ces événements en convoquant audacieusement le *second Concile du Vatican* (1962-1965).

6. On trouvera un exposé, détaillé et pratiquement exhaustif, de l'énorme travail accompli dans l'Église catholique en matière d'œcuménisme dès avant le concile dans la remarquable thèse du professeur É FOUILLOUX: *Les catholiques et l'Unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle; Itinéraires européens d'expression française*. Paris, Centurion, 1982; 1004 pages in-8° Cet important ouvrage nous dispense de rappeler ici les protagonistes majeurs de cette véritable épopée. Recension dans *Irénikon*, 1983, pp. 314-315, et déjà: 1980, pp 314-330.

7. Commentaire de l'encyclique par Dom Lambert BEAUDUIN dans *Irénikon*, V (1928) pp. 81-91 — Texte latin et traduction française dans *Irénikon-Collection* 4 (1928) pp. 3-29.

8. Cf. C.J. DUMONT *Pio XI e i cristiani separati*, dans l'ouvrage collectif *Pio XI nel trentesimo della morte 1939-1969*, Milano, Officio Studi arcivescovile, 1969 pp. 327-375

## 2. *Au second Concile du Vatican*

Le renouvellement de l'ecclésiologie romaine a trouvé son expression majeure dans la reviviscence, doctrinale et canonique, du principe de la *collégialité épiscopale*[9]. On entend par là le devoir fait à tous les évêques de veiller à maintenir, par leur fidélité à une même foi apostolique, la parfaite vie-en-communion de toutes les Églises locales (diocèses) dont ils ont la charge. L'évêque de Rome est l'un d'eux; mais ce devoir commun lui incombe à un suprême degré et, en même temps qu'il hérite de la responsabilité propre de Pierre parmi les Douze, il se trouve investi des prérogatives divines qui habilitaient l'Apôtre à s'acquitter efficacement de son devoir. Telle était la primauté de Pierre parmi les Douze; tel est le mandat primatial de l'évêque de Rome sur la totalité de l'Église du Christ.

Nous voici de nouveau au cœur de la lettre patriarcale de 1848, puisque le grief qui y est fait à l'évêque de Rome est que son Église lui ait reconnu le droit d'exercer un pouvoir qui outrepasserait le pouvoir de Pierre.

Certes, nos frères orthodoxes ne sont pas disposés à renconnaître au second Concile du Vatican, pas plus qu'au premier, le caractère de *concile oecuménique* qu'il s'est attribué dès avant sa convocation. Cela n'empêche pas que, en vertu de leur propre doctrine, ils doivent se sentir portés à lui reconnaître l'importance exceptionnelle d'un concile général de l'Église romaine. Et cela tant en raison de la formule utilisée pour en pro-

9. Cette reviviscence est étroitement connexe à la restauration, par le concile, de la théologie de l'Église locale (diocèse) et à la substitution d'une définition de l'Église du Christ comme une *communion*, à celle qui la disait *société parfaite*. Dès avant le concile paraissait l'ouvrage de J. HAMER: *l'Église est une communion*. Paris, Le Cerf, coll. *Unam Sanctam*, n° 40. Cf. à ce sujet H. LEGRAND: *La réalisation de l'Église en un lieu*, dans la série de l'*Initiation à la pratique de la théologie*. Paris, Le Cerf, t. III, pp. 145-345. Sur la reviviscence doctrinale et canonique de la collégialité épiscopale, voir aussi C.J. DUMONT: *À propos de la reconnaissance des ministères*, in: *Nova et Vetera*, janv. 1984, pp. 8-35.

mulguer les Constitutions et Décrets[10] que par la quasi unanimité des suffrages recueillis par chacun de ces textes.

## II. Une première ouverture orthodoxe à l'intelligence des faits.

Dans des *Réflexions à l'occasion du XX^e anniversaire du Décret sur l'Œcuménisme*, le métropolite Damaskinos Papandréou faisait remarquer à propos du texte de ce décret:

«La nature spécifique du pouvoir et du ministère de l'apôtre Pierre, qui servit de base à l'Église de Rome pour fonder et développer le primat et l'infaillibilité du pape, n'est plus dissociée, ni placée au-dessus, du ministère des Douze. Elle est plutôt organiquement intégrée à ce dernier et s'épanouit dans son cadre» (*Episkepsis*, n° 325, 15 nov. 1984, p. 12).

Il n'est question, là, que de la place de Pierre et non encore de celle de l'évêque de Rome. En outre, le métropolite ne tient compte, parmi les textes conciliaires, que du Décret sur l'œcuménisme: *Unitatis redintegratio*. Or, la place reconnue à l'évêque de Rome est spécifiée par de nombreux autres textes que le prélat semble ignorer, et non moins importants que lui sur le sujet qui nous occupe. Il faut citer, en tout premier lieu, la Constitution dogmatique sur l'Église (*Lumen Gentium*); les décrets: sur la charge pastorale de l'évêque (*Christus Dominus*); sur les Églises orientales catholiques (*Orientalium Ecclesiarum*) où sont rappelées les modalités particulières du pouvoir primatial de l'évêque de Rome selon qu'il s'exerce sur les Églises locales d'Occident (Église latine) ou sur celles d'Orient. Ceci, pour la remise en *valeur théologique* de la collégialité. Quant à

10. Voici cette formule qui situe bien l'évêque de Rome *dans* le collège des évêques et non plus *au-dessus* de lui.

«Tout l'ensemble et chacun des points qui ont été édictés dans cette Constitution [ou Décret] ont plu aux Pères du concile Et nous, en vertu du pouvoir apostolique que Nous tenons du Christ, en union avec les vénérables Pères, Nous l'approuvons et décrétons dans le Saint Esprit, et Nous ordonnons que ce qui a été ainsi établi en concile soit promulgué à la gloire de Dieu

Rome, à Saint-Pierre (date)

Moi, Paul, evêque de l'Église catholique

*suit la signature des Pères conciliaires*

sa remise en *vigueur canonique*, il faut citer la récente promulgation du nouveau *Code de droit canonique* appelé à régir la partie latine de l'Église romaine (25 janv. 1983). Pour faire le compte tout-à-fait bon, il conviendrait de mentionner encore la Constitution dogmatique sur la Révélation (*Dei Verbum*), qui porte, sur les rapports théologiques entre *Écriture*, *Tradition et Magistère*, un discernement dont nos frères de la Réforme protestante ont ouvertement apprécié favorablement la force de renouvellement des données du conflit séculaire qui les oppose à l'Église romaine.

La réflexion de Mgr Damaskinos que nous venons de citer n'est pas la seule, à vrai dire, qui témoigne d'une ébauche d'ouverture de sa part à l'égard de l'important «retour aux sources» opéré par Vatican II. Mais ce n'est encore qu'une ébauche.

## III. Un Bilan qui reste à faire.

En effet, bien que Vatican II renferme dans ses textes un matériel imposant, offrant déjà, avant tout dialogue, une large mesure de satisfaction donnée aux requêtes justifiées de l'encyclique des patriarches, il faut honnêtement reconnaître qu'aucun bilan clair n'en a encore été dressé; nous voulons parler d'un bilan *synthétique et comparatif*, qui montrerait en quoi, sur le point de la papauté qui nous occupe ici, le second Concile du Vatican se distingue de celui qui l'a précédé[11]. Un tel bilan n'a été fait ni par le concile lui-même (qui n'avait pas à le faire), ni par les plus hautes instances magistérielles de l'Église romaine, ni même — ce qui, à certains égards, est encore plus regrettable — par les responsables chargés, dans l'Église romaine, de mettre en route le dialogue décidé.

11 Les savants travaux publiés au lendemain du concile sur chacun des documents conciliaires contiennent évidemment des éléments précieux pour l'établissement du bilan synthétique et comparatif dont nous parlons Certains s'en rapprochent, en particulier Mgr PHILIPS. *l'Église et son mystère au second concile du Vatican*. Paris, Desclée, 1967. Et Antonio ACERBI: *Due ecclesiologie, Ecclesia giuridica et Ecclesia di comunione* Edizioni Dehoniane, Bologna, 1975

Un tel bilan, il n'est certes pas trop tard pour l'entreprendre, mais il est urgent de s'en préoccuper. Car, aussi longtemps qu'il fera défaut, tout dialogue engagé reposera sur un porte-à-faux, nos interlocuteurs s'imaginant toujours avoir affaire au *papisme* qu'ont fustigé, non sans raison, la lettre des patriarches, puis toute la réforme protestante, alors que la délégation catholique de dialogue est fondée à dire que le second Concile du Vatican en a sonné le glas depuis plus de vingt ans!

Déjà, d'ailleurs, la méthode et le programme du dialogue orthodoxe-catholique, adoptés d'un commun accord, ont commencé de révéler leur insuffisance. Un haut prélat du Phanar faisait part de ses inquiétudes dans une interview donnée — apparemment à sa demande — à *La Croix* de Paris (15 janv. 1984). Le *métropolite Méliton* y regrettait que le dialogue en question soit dès l'origine tombé entre les mains des théologiens avec «leurs légitimes mais interminables discussions». En exprimant le vœu que le dialogue soit, au plus tôt, remis sur une voie proprement conciliaire, le métropolite s'inspirait manifestement de l'esprit qui animait le patriarche Athénagoras et le pape Paul VI dans leurs démarches communes de l'époque du concile; mais en ajoutant que, d'un point de vue orthodoxe, les sujets de la primauté universelle de juridiction et de l'infaillibilité du Pape tels que les conçoit l'Occident sont «irrecevables», le vénérable prélat reprenait, sans nuances, les griefs de l'encyclique patriarcale de 1848, sans prendre garde que, par la reviviscence de la co-responsabilité épiscopale promulguée par Vatican II, il était désormais interdit à tout catholique romain d'affirmer que l'évêque de Rome puisse légitimement exercer son pouvoir primatial sur la totalité de l'Église du Christ selon l'interprétation que le courant ultramontain, à la suite de Vatican I, prétendait qu'il pouvait l'exercer, c'est-à-dire: revêtu d'une autorité identique à celle du Christ, aussi absolue, et pouvant s'exercer sans limites et sans aucun contrôle[12].

12. Dans *La Croix* (3 février 1984) nous nous sommes permis de faire suivre cette interview d'un article intitulé · *Vers un troisième concile du Vatican ?* où nous signalions le caractère anachronique de certaines des affirmations du métropolite

## IV. Un incident de parcours.

En outre, alors que l'examen du premier point du programme convenu: «*Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité*», avait paru s'être achevé, à la joie de tous, par un complet consensus (Munich, 30 juin-6 juillet 1982)[13], ce consensus sembla remis en question dès que fut abordé le second point du programme: «*Foi, sacrements et unité de l'Église*» (La Canée, Crète, 30 mai-8 Juin 1984). Cet incident de parcours[14], causé par l'un des participants de la délégation orthodoxe au dialogue, fut cependant assez sérieux pour que le patriarche Dimitrios ait cru opportun de souligner le malentendu qui lui était sous-jacent. Il le fit lors de la visite à Istanbul de la délégation romaine venue célébrer la fête patronale de S. André (30 novembre 1984; cf. *Episkepsis*, n° 326, Ier décembre 1984).

Les choses en sont là au moment où nous rédigeons ces lignes.

## V. Pour que le bilan soit objectif.

En nous appuyant sur les paroles solennelles des papes Paul VI et Jean-Paul II, ainsi que sur les dispositions du nouveau Code de droit canonique, nous n'avons pas craint de parler, plus haut, des limites imposées désormais à l'évêque de Rome pour l'exercice légitime de son mandat primatial de successeur de Pierre. En effet, en raison de son existence permanente[15], le synode des évêques fait obligation à l'évêque de Rome de le consulter avant de prendre toutes décisions d'importance majeure en matière doctrinale ou même pastorale. Nous disons bien: *consulter*, car le droit canonique nouveau ne reconnaît au

13. Texte du rapport commun de la commission mixte de dialogue dans *Service d'information* du Secrétariat romain pour l'Unité, n° 49, pp 115-120

14 Bref compte rendu de cet incident dans la chronique d'*Irénikon* LVII (1984), pp. 354-357

15. Le Conseil permanent assure, à Rome même, la liaison avec l'évêque de cette ville et veille à l'expédition des résultats de la session achevée, ainsi qu'à la préparation de la session suivante.

Synode des évêques qu'un rôle *consultatif* et *non un pouvoir délibératif* (sauf cas exceptionnels décidés par le pape). Mais il faut bien remarquer, d'une part, qu'on ne peut jamais affirmer a priori que les avis reçus par le principal responsable d'un conseil ne joueront jamais aucun rôle sur la décision ultime que celui-ci prendra; et, d'autre part, que quelle que soit la façon dont ce principal responsable est investi de sa charge (ordination proprement dite, pour tout évêque; élection, pour le pape) le mandat qui lui est confié est de nature spirituelle et s'accompagne d'une grâce d'état qui le rend propre à l'exercer.

Nous demeurerons donc objectif dans l'exposé du bilan dont nous parlons, en reconnaissant, d'une part, que l'orientation de l'Église romaine vers une forme *synodale* de structure hiérarchique n'est pas exactement conforme à celle que l'Église orthodoxe dit lui être chère; et en nous demandant, d'autre part, si la forme synodale qui caractérise la structure hiérarchique de l'Église orthodoxe, telle qu'elle est comprise et vécue par elle aujourd'hui, répond exactement au modèle d'unité que le Christ a confié à ses apôtres en fondant son Église.

## VI. De tout concile au concile suivant

Il n'est pas étonnant que nos frères non-romains trouvent étrange que nous osions parler de la reviviscence de la co-responsabilité épiscopale comme d'une limitation imposée par Vatican II au libre exercice, par l'évêque de Rome, de son mandat primatial. En effet, lorsqu'ils lisent le troisième chapitre de *Lumen gentium*, ils croient y reconnaître une répétition quasi littérale des définitions dogmatiques du premier Concile du Vatican sur la papauté.

Ils en sont fort excusables car il est parfaitement vrai que Vatican II n'a rien retranché de la formulation même de ces définitions dogmatiques. Mais, loin que celles-ci se trouvent renforcées ou aggravées par ce concile, ses Constitutions et Décrets renferment nombre d'affirmations, dogmatiquement normatives, qui rendent désormais illégitime, parce qu'erronée, l'interprétation reconnue abusive que croyait devoir en faire le courant théologique dit: ultramontain.

Qu'on ne se hâte pas de qualifier d'artifice peu honnête cette manière de justifier, «à bon marché», les apparentes contradictions de deux conciles successifs. C'est malheureusement ce reproche que l'école d'Écône, avec Mgr Marcel Lefebvre, fait aux papes Paul VI et Jean-Paul II. La chose est donc d'importance, ne serait-ce qu'en raison du trouble persistant jeté dans l'Église romaine. Mais elle est plus dommageable encore lorsqu'on trouve ce reproche sur les lèvres, ou sous la plume, de nos frères orthodoxes engagés dans le dialogue dont nous parlons.

Ce que Vatican II a fait par rapport à Vatican I, n'est en effet rien d'autre que ce que l'Église du Christ — celle dont on aime dire qu'elle était alors encore indivise — s'est vue contrainte de faire, par souci de fidélité à l'Écriture lue à la lumière de la Tradition apostolique, chaque fois que les définitions dogmatiques d'un concile précédent furent interprétées par un courant théologique qui y prenait appui pour développer et répandre une interprétation erronée de la foi. Un théologien parmi les moins contestés, saint Thomas d'Aquin, a exposé, en quelques lignes brèves et incisives, la raison théologique de ce *fait historique* constant:

«Lors de tout concile un symbole a été décrété relatif à l'erreur qu'il condamnait. De sorte que, pour s'opposer aux erreurs qui avaient fait surface (*propter errores insurgentes*) un concile ultérieur ne faisait pas un symbole autre que celui du concile précédent, mais par quelques additions (*per aliqua addita*) était expliqué (*explanabatur*) ce qui était implicitement contenu dans le symbole précédent». (*S. Th. pars Ia, q. 36, a 2, ad 2um*)[16].

Dans le cas qui nous occupe, il est clair que l'*error insurgens* à laquelle Vatican II a tenu à mettre fin n'est autre que l'interprétation abusive, faite par les ultramontains, de la formulation donnée par Vatican I à ses définitions concernant l'exercice du primat romain.

16. L'objection que réfutait S Thomas portait sur l'insertion du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople Le principe vaut en lui-même, quoi que l'on pense de son application à ce cas particulier.

## VII. Le caractère progressif de tout dialogue.

Jamais, dans le passé, un concile (même œcuménique, au sens *historique* du mot) n'a vu ses décisions les plus normatives appliquées partout du jour au lendemain[17]. Le second Concile du Vatican ne pouvait échapper à cette loi sociologique. En particulier, en matière de collégialité ses dispositions doctrinales et pastorales ne mettront pas fin de sitôt aux habitudes déficientes héritées d'un long passé, qu'il s'agisse des divers évêques ou même de la curie romaine. En conséquence, les interlocuteurs du dialogue en cours ne pourront pas faire l'économie de ce fait. Le *facteur temps*, bien que non-théologique par lui-même, impose à tout dialogue œcuménique un caractère nécessairement progressif où sont en cause d'importantes données théologiques. Le récent document de Lima, le B.E.M., en est une remarquable illustration.

D'autre part, pour qu'un dialogue soit vraiment œcuménique (au sens *moderne* du mot : *ecumenical minded*) il est nécessaire que les délégués de l'Église orthodoxe fassent preuve d'une disposition analogue à celle qui anime les délégués de l'Église romaine. Malheureusement, tel ne paraît pas encore être le cas. Car cette Église n'a nullement renoncé à se dire «la seule véritable Église du Christ» dans le même sens où l'Église romaine se disait telle avant Vatican II[18].

Les limites du présent article ne nous permettent pas d'entrer plus profondément dans le vif de cette importante question ; aussi ne ferons-nous, à cet égard, qu'une simple réflexion. Il est fréquent que, sous des plumes autorisées, l'Église orthodoxe appelle *démocratique* (au sens moderne de nos régimes

17. Malgré sa condamnation par le concile de Nicée (325) l'arianisme subsista durant des siècles. Le Ier Concile de Constantinople (381) dut ajouter au Concile de Nicée des précisions sur la divinité du Saint-Esprit en raison de l'appui que donnait à cette hérésie l'imprécision du credo de Nicée Et ainsi de suite, de concile en concile Cf à ce sujet C.J. Dumont : *Sur la pleine acception biblique du mot 'vérité' et ses implications en matière d'infaillibilité*, in : *R S P T.*, janv. 1983 pp 87-96 .

18. Cf. C J Dumont : *Les Églises non-romaines dans le mystère de l'Église au IInd Concile du Vatican*, in : *Vers l'Unité chrétienne* XVIII (1965), pp. 29-33.

parlementaires) le fonctionnement de sa structure hiérarchique sacramentelle. Or, ce terme est tout aussi impropre que le terme *monarchique* par lequel l'Église romaine n'entend plus devoir se définir depuis Vatican II. C'est ce que nous voulions signifier plus haut en disant que le modèle d'unité auquel l'Église orthodoxe affirme avoir été fidèle, sans faille, depuis les origines n'est pas exactement celui de l'Église que le Christ a chargé ses apôtres de fonder.

### VIII. Les autres griefs faits à l'Église romaine.

Parmi les reproches faits, en 1848, par les patriarches orthodoxes, nous n'avons traité dans cet article que celui qui porte sur la façon dont l'évêque de Rome est toujours, dans leur Église, considéré comme pouvant user arbitrairement de son pouvoir primatial hérité de Pierre. Mais il est bien évident que le dialogue en cours devra aborder résolument aussi la discussion sur les autres griefs: la querelle du *Filioque* et les «nouveaux dogmes» romains en matière de Mariologie. C'est à ce prix qu'on pourra dire le dialogue réaliste et complet.

Sur ces points aussi, le second Concile du Vatican apporte de sérieux éléments de solution au contentieux qu'ils posent. Nous nous contenterons de dire ici que l'objet de ce contentieux n'est plus désormais, comme d'ailleurs le précédent, limité au conflit entre Catholiques et Orthodoxes. Il est pris en charge par le Conseil œcuménique qui a à cœur d'associer à ses recherches les meilleurs théologiens de l'Église romaine, bien que celle-ci ne soit pas membre à part entière de l'Organisme de Genève. Un exemple typique en sont les deux colloques organisés par *Foi et Constitution*, en octobre 1978 et mai 1979, sur la *théologie du Saint-Esprit* dans le dialogue œcuménique, où s'esquisse la possibilité de mettre fin à la querelle du *Filioque*. Des réflexions analogues pourraient être faites à propos du conflit sur les «nouveaux dogmes» romains[19].

19. Voir Le Document de *Foi et Constitution*, n° 103· *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, Le Centurion — Les Presses de Taizé, 1981. En rapprocher les travaux du Séminaire théologique de Chambésy sur: *Le II$^{nd}$ concile œcuménique, signification et actualité pour le monde*

Aussi ne pouvons nous pas mieux faire que de renvoyer le lecteur aux échos qu'*Irénikon* n'a cessé de lui en donner.

C.J. DUMONT, o.p.

*Post-Scriptum*: Jean-Paul II vient d'annoncer la convocation, pour la fin de cette année, d'un Synode exceptionnel des évêques afin de réveiller l'élan dynamique de Vatican II. Sans doute ce Synode se préoccupera-t-il de dresser, d'une manière ou d'une autre, le *bilan synthétique et comparatif* dont nous parlons plus haut (cf. *Act. relig. dans le monde*, 15 fév. 1985).

C.J. D.

SUMMARY. — *Not enough attention has been given in ecumenical dialogue to the encyclical published by the orthodox patriarchs the 6th. of May 1848 in response to the unionist advances made by Pius IX. In this document the patriarchs formulated Orthodoxy's major grievances against the Church of Rome, the most important of which was the way in which Roman primacy had been exercised in the course of history. The patriarchs also recommended that a dialogue be opened without undue hurry. The author examines the way in which the dialogue undertaken between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church took account of this point of view. He esteems that an evaluation of the attainments of Vatican II concerning the cases at issue has not been undertaken, especially the collegiality of bishops which henceforth excludes the exagerations of «popery». On the other hand a similar undertaking of clarification is hoped for on behalf of the Orthodox Church. In other questions as well, progress has been accomplished of which ecumenical dialogue must take account.*

*chrétien d'aujourd'hui* Chambésy, 1981. — D'un plus grand poids que ces importants travaux est assurément la déclaration du pape Jean-Paul II dans sa *Lettre Apostolique* «A Concilio Constantinopolitano» (*Doc. Cath.* 1981, n° 8, pp. 367-371) où, en digne successeur du pape Léon III, il affirmait: «L'enseignement du premier Concile de Constantinople est encore et toujours l'expression de l'unique foi commune de l'Église». Il est remarquable que Jean-Paul II ait tenu à rappeler lui-même ces lignes, lors d'un pèlerinage œcuménique de Finlande, présidé à la fois par l'archevêque orthodoxe, l'évêque catholique-romain et l'archevêque luthérien de ce pays, félicitant ces trois prélats d'avoir récité le Credo de Nicée-Constantinople «sous sa forme originelle» (*Doc. Cath.* 1985, n° 4, pp 222-223).

# L'Église de Dieu dans le dessein de Dieu*

Nous ne saurions prétendre traiter en profondeur un sujet d'une telle ampleur en une si brève étude. D'autant plus que, l'expérience nous l'a appris, l'ecclésiologie demeure la question sans doute la plus difficile du contentieux oecuménique. Autour d'elle, d'ailleurs, s'est opérée la fracture du monde chrétien en deux grands blocs, le bloc des vieilles Églises, souvent appelé bloc «catholique», et le bloc dit «protestant».

Notre propos est donc modeste: déceler, en vue de discussions ultérieures, la vision qui se trouve à la racine de l'article du symbole de Nicée-Constantinople «nous croyons dans l'une, sainte, catholique, et apostolique Église». Notre travail est marqué d'une autre limite. Cette recherche nous a, en effet, donné la vive conscience d'une évidence: sur ce sujet surtout il est impossible de réfléchir en faisant abstraction des présupposés de sa propre tradition confessionnelle. Nous n'échapperons pas à la règle, et il est clair que notre réflexion sera celle d'un théologien catholique. Nous essaierons pourtant — selon une méthode qui nous est chère — de nous situer en-deçà des polémiques, dans l'espoir de fournir aux études d'ecclésiologie, dont le besoin se fait actuellement sentir dans plusieurs milieux oecuméniques, une ligne d'horizon.

## I. Église de Dieu et Évangile de dieu

1. Le théologien se proposant de dégager avec quelque objectivité la certitude de foi qui explique et sous-tend l'article du symbole «confessant» l'Église se trouve devant une entreprise ardue. Il ne peut se permettre d'opter, à l'instar du spécialiste du Nouveau Testament, pour telle ou telle ligne de pensée qui lui paraît plus proche de l'intention du Christ Jésus, plus cohé-

* Exposé présenté aux Colloques de Chantilly (cf. *infra*, p. 88). Dans le texte les appels de notes alphabétiques renvoient aux parties correspondantes de l'Appendice [N.d l.R.].

rente avec la tradition primitive. Il lui faut percevoir le fil conducteur menant de l'expérience des premières communautés à la grande affirmation qui constitue une norme officielle de la foi. Sa tâche est donc de saisir la lecture du témoignage apostolique qui, dans l'Esprit Saint, est peu à peu apparue à l'ensemble des communautés chrétiennes comme la plus cohérente avec leur propre nature.

Il est clair que pareille démarche n'a de sens que si elle s'appuie sur la conviction que l'Esprit Saint n'a pas été étranger au processus de prise de conscience, de clarification et d'articulation du donné de foi qui aboutit au Credo[1]. Ce processus — qu'on ne saurait identifier sans nuances avec la théorie du développement du dogme — est inséparable de ce que les «vieilles Églises» nomment la Tradition. Il faut, certes, reconnaître que nos groupes confessionnels demeurent en désaccord sur l'importance, la nature, le rôle et la signification de cette dernière[2]. Mais, précisément, l'unanimité des premiers siècles dans leur perception de l'être profond de l'Église — en dépit d'une assez large diversité de points de vue en ce qui touche à la *praxis* ecclésiale — et l'incontestable intelligence de leur vision (que nous tâcherons de mettre en lumière) ne sont-elles pas des éléments incitant à porter sur la Tradition un regard neuf? Cela fait partie de l'enjeu de notre recherche, plus large donc dans ses implications que le titre donné à ces pages pourrait le suggérer.

2. Une première constatation s'impose, lourde de conséquences. L'événement de Pentecôte domine et conditionne la vision de l'Église qui peu à peu s'intégrera à la conscience chrétienne. Il ne nous semble pas exagéré d'affirmer que la

1. C'est ce qu'affirme le rapport de la consultation de Venise, juin 1978, «Vers une confession de la foi commune», voir *Foi et Constitution*, Paper No 100, Genève 1980. Voir aussi notre étude: J. M. R. TILLARD, «Towards a Common Profession of Faith», dans *Sharing in one Hope*, coll. *Faith and Order Papers*, No 92, Genève 1978. Texte français original dans *DC* 75, 1978, 988-992.

2. On peut se demander si les affirmations de la Conférence mondiale de Foi et Constitution tenue à Montréal en 1963 ont vraiment marqué sur ce point la conscience des Églises.

venue de l'Esprit sur les Apôtres «au jour de la cinquantaine» apparaît alors sinon comme l'origine de l'Église — souvent cherchée dans l'épisode du coup de lance faisant couler l'eau et le sang ou dans le don de l'Esprit le soir de la Résurrection — du moins comme la manifestation (*epiphaneia*) de sa nature profonde[a].

Cette constatation est surprenante. En effet, sauf Luc, les auteurs du Nouveau Testament sont fort discrets sur la Pentecôte chrétienne. Pourquoi donc est-ce en fonction de cet événement — dont les premiers siècles ne discutent pas l'historicité[3] — que sont appréciés et harmonisés le texte de la tradition johannique sur l'effusion de l'Esprit au soir de Pâques (*Jn* 20, 19-23) ou les chapitres dix et onze des Actes sur le don de l'Esprit aux païens après la vision de Pierre à Joppé[b]? L'importance ainsi donnée à l'événement de Pentecôte est, sans nul doute, le fruit d'un choix, fondé sur une lecture globale de l'économie du mystère du Christ Jésus. En effet, deux lectures étaient possibles. On en a écarté une, au moins implicitement.

3. On pouvait chercher la cellule-mère de l'Église dans le groupe, non organisé, de ceux et celles que les *acta et dicta* de Jésus avaient rassemblés autour de lui, depuis le baptême dans le Jourdain où Dieu lui avait «conféré l'onction d'Esprit Saint et de puissance» (*Ac* 10,38). Communauté de bénéficiaires des bontés de Dieu, communauté de disciples autour du Jésus visible, audible, tangible, encore en marche vers la Mort qui scellera son mystère de Sauveur, telle serait alors l'Église en son

3. Sur le difficile problème de l'historicité de Pentecôte, voir James D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, coll. *ew Testament Library*, London 1975, 135-156, qui nous semble l'étude la plus nuancée. On connaît la position de E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, London 1971, 166-189. Voir aussi E. TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'histoire*, Paris 1957, 201-224; J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*, coll. *Lectio divina* 45, Paris 1967, 481-502, Gerhard SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, T I, Freiburg 1980, 239-295, J POTIN, *La fête juive de la Pentecôte*, coll. *Lectio divina*65, Paris 1971, P.H MENOUD, «La Pentecôte lucanienne et l'histoire» dans *Jésus-Christ et la foi*, Neuchâtel-Paris 1975, 118-164. Mais il faut rappeler que l'historique n'a pas pour les Pères des premiers siècles la même importance que pour nous.

début (*initium*). On sait comment, à certaines périodes de l'histoire on sera tenté de recourir à cette vision[4].

La petite équipe apostolique se caractérise dans cet ensemble comme le noyau le plus intimement relié à Jésus et le plus étroitement associé à sa mission. Mais elle n'apparaît pas comme un «organisme» qui structure la multitude des disciples. D'ailleurs, les paroles lui conférant une autorité sont au futur (*Mt* 16,18; 19,28; *Lc* 22,28-30)[5] et parfois semblent valoir pour la communauté comme telle (*Mt* 18,18). Or trouver ainsi la cellule-mère de l'Église dans la foule «autour de Jésus», c'est risquer d'oublier le changement du tout au tout que la Résurrection du crucifié produira précisément dans le noyau apostolique, changement qui de toute évidence conditionnera l'expansion de l'Évangile et la prise de conscience de «l'être ecclésial» d'une façon radicale. Il est intéressant de noter qu'il devient alors difficile de donner sa pleine signification ecclésiale au dernier Repas de Jésus, où les Douze (*Mt* 26,20; *Mc* 14,17,20; *Lc* 22,30), les Apôtres (*Lc* 22,14), sont prophétiquement mis en présence de leur rôle eschatologique (*Lc* 22,30; cf. *Mt* 26,29, *Mc* 14,25)[6]. D'une façon quelque peu caricaturale, on pourrait dire que cette vision considère l'Église plus comme une addition de disciples, reliés par la relation de chacun à la personne de Jésus, que comme une expérience commune de la grâce de Dieu.

Qu'entre l'adhésion des premiers auditeurs à la personne de Jésus et l'Église aujourd'hui répandue à travers le monde il y ait un lien réel, on ne saurait, certes, en douter. Pourtant une constatation s'impose. Le Nouveau Testament n'appelle pas *Ekklêsia* le rassemblement des disciples attesté avant la Mort

4. Les mouvements ecclésiaux centrés sur la charité, le déploiement de la miséricorde, ont toujours tendance à privilégier la relation de l'Église au Jésus qui passe «en faisant le bien» plus qu'au Seigneur qui donne l'Esprit des temps eschatologiques. La spiritualité de certaines congrégations religieuses en fait foi.

5. *Jn* 20,22-23 se situe après la Résurrection

6 Voir E. KASEMANN, *Essays on New Testament Themes*, coll. *Studies in Biblical Theology* 41, London 1964, 108-135; H. SCHÜRMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort*? coll. *Lectio divina* 93, Paris 1977, 83-116.

en Croix de Jésus. Il ne fait même pas exception pour le noyau des Apôtres[7]. Il ne parle d'Église que pour désigner le groupe de ceux et de celles qui, après Pâques, croient en la Résurrection. Et cela, bien qu'au moment de la mise par écrit des traditions synoptiques le terme soit déjà employé. Le cas de Luc est typique: alors que le mot *ekklesia* n'apparaît nulle part dans son premier livre, il l'utilise au moins seize fois dans les Actes[8].

Est-ce un hasard? À lire et relire les textes principaux du Nouveau Testament, dans l'ensemble des traditions qui le composent, on acquiert la conviction que, pour eux, la réalité de l'*Ekklêsia* est radicalement inséparable de l'Événement de la Mort-Résurrection. Cette relation ne vient pas uniquement de ce que cet Événement signifie une continuité «par delà la mort» avec le Jésus qui «est passé en faisant le bien». Elle vient surtout de ce qu'il implique aussi une nouveauté, voire une rupture. Ce sont la nouveauté et la rupture qui s'identifient à l'ouverture des temps eschatologiques. L'*Ekklêsia* est tout entière saisie dans cette nouveauté. Aussi son lien avec la communauté d'avant Pâques dépend-il du lien entre les *acta et dicta* de Jésus et ce qui est survenu à celui-ci, par l'Esprit Saint, à sa Résurrection. Hors de la tension entre continuité et rupture qui caractérise l'Événement Mort-Résurrection il n'est pas de réalité formellement chrétienne. Hors de la percée des temps eschatologiques dans le temps du monde il n'est pas d'*Ekklesia*.

4. On comprend mieux alors pourquoi les premiers siècles lisent la «manifestation» de l'Église dans le récit de Pentecôte tel que les Actes le transmettent. Bien qu'en ce chapitre 2 Luc n'emploie pas le mot *Ekklêsia*, il est indubitable, en fait, que

7. *Mt* 16,18 porte sur le futur; *Mt* 18,17 pourrait désigner par *Ekklêsia* une communauté syro-palestinienne des années 80 et rapporterait une instruction concernant les usages disciplinaires de celle-ci (*cf.* Pierre BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel-Paris 1963, 274). Voir *Dt* 19,15.

8. Voir l'éclairante étude de W.G KÜMMEL, «Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus», dans *Symbolae Biblicae Upsalienses* I, 1943

l'«événement» qu'il relate concerne le groupe que, par la suite (dès *Ac* 5,11), il désignera par ce terme[9]. D'ailleurs, ce qu'il décrit comme le résultat immédiat du don de l'Esprit est la communautés des sauvés (2,38-40) soudée, par la puissance de l'Esprit et l'accueil du témoignage apostolique, en une *communion* (de solidarité, de *koinônia*, de prière, de foi, de partage) bien typique, celle qu'évoquent les «sommaires» (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16). Et ceux-ci sont beaucoup plus qu'une description fortuite.

La situation que ce récit de Pentecôte met en relief est fort différente de celle du rassemblement «autour de Jésus» que nous évoquions[10]. Si elle a comme acteur principal le Seigneur ressuscité répandant l'Esprit reçu du Père en son exaltation (2,33), la scène met à l'avant-plan le groupe composé de «Pierre et les Onze» (2,14.37.40) présentés comme témoins de la Résurrection (2,32; cf. 5,32), et cela quoi qu'il en soit de l'identité précise de chacun de ceux qui se trouvent alors «réunis tous ensemble» (2,1)[11].

La communauté «primitive» des Actes — qui se forme grâce à l'accueil du kérygme et au baptême qui «donne le Saint-Esprit» (2,38.41) — a donc bien son origine dans l'Esprit et dans la puissance du Seigneur Jésus. Mais celle-ci n'a rejoint hommes et femmes que par le «témoignage» et l'action des Apôtres (2,32.37.40-42). Bien plus, c'est en s'aggrégeant à la cellule apostolique (2,41.47) que cette communauté s'est constituée. Et si, saisi dans le feu de l'Esprit, le groupe apostolique apparaît ainsi comme la cellule-mère de l'Église c'est parce que

9. Voir James D.G. DUNN, *op. cit.*, 136

10. Sur la Pentecôte voir, en plus des auteurs cités *supra*, note 3, l'étude classique de K. LAKE, «The Gift of the Spirit on the Day of Pentecost» dans K. LAKE-J.J CADBURY, *The Beginnings of Christianity*, *The Acts of the Apostles*, T. V, London 1933 (Grand Rapids 1966), 111-121. Voir aussi J. MUNCK, *The Acts of the Apostles*, dans *The Anchor Bible*, New York 1967, 13-19 et 271-275 (note de C.S. MANN), J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen, eine exegetische Untersuchung zu Apg.* 2,1-13, Stuttgart 1973; D. MINGUEZ, *Pentecostès, ensayo de Semiotica narrativa in Hch 2*, Rome 1977.

11 Sur ces πάντες, voir J. MUNCK, *op. cit* 14; E. HAENCHEN, *op. cit.*, 304-305, J. DUPONT, *op cit*, 483-484 (position qui est aussi la nôtre: il s'agit du groupe apostolique tel que décrit au chapitre précédent).

lui seul est capable de rendre témoignage à la Mort et à la Résurrection de Celui que «Dieu a fait Seigneur et Christ» (2,36), donc d'attester l'arrivée des «derniers jours» (2,17)[12], la percée des temps eschatologiques — qui sont ceux de l'Esprit — dans le temps du monde. Les merveilles et prodiges qui appuieront sa parole (2,43; cf. 3,6.16; 4,30; 5,15-16; 9,34) sont les signes de cette irruption, en la Résurrection du Seigneur, des temps attendus. Il ne faut pas les isoler du signe plénier de Pentecôte[13].

Selon cette perspective, qu'adopteront les premiers siècles, l'Église trouve sa forme initiale dans une *communion* dont le lien profond, invisible, n'est autre que l'Esprit du Seigneur mais dont le groupe apostolique en acte de témoignage constitue le foyer visible. Le témoignage apostolique — paroles et *semeia* — tout entier centré sur le Ressuscité et renvoyant à son Nom (cf. 2,38; 3,6.16; 4,7.10.12.30; 5,41; 9,21; 16,18; 21,13; 22,16)[14] prend en quelque sorte le relais de la présence physique expérimentée de Celui qu'avant Pâques on écoutait ou «suivait» mais dont, dorénavant, on proclame l'œuvre salvifique. Cette *martyria* apostolique, portée et transfigurée par l'Esprit, voilà la «théophanie» d'un Dieu qui ne se borne plus à surplomber l'histoire mais l'envahit. Sur la base de ce qui s'est accompli dans le Seigneur Jésus, il fait irruption au vif de l'existence humaine, du sort personnel de tout croyant mais aussi du destin d'Israël comme tel et «de tous ceux qui sont au loin, aussi nombreux que le Seigneur notre Dieu les appellera» (2,39).

Entrer dans la *communion* c'est avoir part à cette œuvre de Dieu, donc appartenir au mystère des temps eschatologiques, ceux de «l'avenir» de l'aventure humaine. Il n'est peut-être pas vain de rappeler que, relisant à la lumière de Pâques les *acta et*

12. Sur ces «derniers jours» voir A. GEORGE, *Études sur l'œuvre de Luc*, Paris 1978, 337-341.

13. Voir sur ce point les intéressantes analyses de James D.G. DUNN, *op. cit.*, 158-170 (sur le lien de ces signes avec l'enthousiasme).

14 Pour cette importance du Nom en ce contexte, on notera sa présence dans l'ensemble des chapitres 3 à 12 (sauf le chapitre 7). Voir E. HAENCHEN, *op. cit.*, 200, 217-224.

*dicta* du ministère de Jésus, on en percevra alors le sens authentique. Les temps de l'Esprit s'y annonçaient, y germaient. L'Événement qui change la vision antérieure de l'ordre du monde se préparait dans la mutation qualitative que Jésus provoquait au plus profond de la conscience et au nœud des relations humaines[15].

5. On devine que la *communion* — présentée dans les «sommaires» des Actes comme bien autre chose que le résultat d'une simple addition de personnes généreuses ou d'un agglomérat de croyants[16] — ne prend son relief que si on la situe sur le vaste horizon de l'Espérance. Elle existe, en effet, dans la brèche que les «jours derniers» (2,17) opèrent en pleine chair de l'histoire du monde, bouleversant la loi de celui-ci pour que brille «l'objet de la Promesse» (2,33.39). Cette Promesse est comme sa forme. Or c'est une Promesse qui porte sur la destinée de l'homme et de son monde.

Des exégètes sérieux donnent raison aux Pères des premiers siècles lorsqu'ils lisaient en filigrane dans le récit de Pentecôte l'envers du drame de Babel[17]. À la confusion des langues, et à

15 Voir E. KASEMANN, *Essais exégètiques*, Neuchâtel-Paris 1972, 210-214

16 Sur ces sommaires voir J. DUPONT, *op. cit* , 503-520; IDEM, «L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres», dans *NRT* 91,1969, 897-915, H SCHÜRMANN, *Gemeinde als Brunderschaft*, dans *Ursprung und Gestalt*, Dusseldorf 1970, 61-73. Noter que le mot *koinônia* y est employé avec d'autres, évoquant eux aussi la communion, et non comme seul synonyme de celle-ci (voir sur ce point J. M. MCDERMOTT, «The Biblical Doctrine of Koinônia» in *Biblische Zeitschrift* 19, 1975, 230; E HAENCHEN, *op. cit.*, 190-191) Le sens du terme n'est pas encore celui que lui donnera la première lettre johannique dans un contexte que domine la lutte contre les divisions schismatiques (voir Raymond E. BROWN, *The Epistles of John*, coll. *Anchor Bible* 30, New York, 1982, 186-187).

17. Ainsi J. G. DAVIES, «Pentecost and Glossolalie», dans *JTS* new series 3, 1952, 228-231. Voir toutefois les nuances de J DUPONT, *op. cit.*, 501, note 22, pour qui le parallèle est suggestif et «sera largement exploité dans l'exégèse chrétienne· le don de l'Esprit rend aux hommes et aux peuples l'unité qu'ils avaient perdue à Babel Le fondement de ce thème se trouve dans les situations plutôt que dans les textes; le récit des Actes ne révèle aucune allusion permettant de penser que Luc et les premiers chrétiens avaient déjà interprété le mystère de la Pentecôte par contraste avec l'histoire de Babel C'est dans son rapport au don de la Loi que le don de l'Esprit a d'abord reçu sa signification

la division du genre humain que celle-ci symbolise au chapitre onze de la Genèse (*Gn* 11,1-9), répond la réunification de l'humanité dans l'intelligence du témoignage apostolique et par là du message divin. À Babel un seul langage, symbole d'une unité vécue, est brisé par l'orgueilleuse prétention humaine. En la fête de Pentecôte la multitude des langues, symbole de la barrière dressée entre les peuples, est unifiée dans la compréhension commune de la Parole apostolique. Telle est l'œuvre de l'Esprit des «jours derniers». Le feu de cet unique Esprit qui se saisit de chacun pris en sa singularité (2,3)[18] étreint la multitude pour la ressouder en unité.

La communauté pentecostale — cellule-mère de l'Église — apparaît ainsi comme la manifestation (l'*epiphaneia*) de l'ouverture des temps du Salut. Elle l'est dans la rencontre, radicalement infrangible, de trois éléments: l'Esprit, le témoignage apostolique qui renvoie au Seigneur Jésus Christ, la *communion* où la multitude et la diversité humaines sont enserrées par l'unité et où l'unité s'exprime dans la multitude et la diversité. Ces trois éléments appartiennent à l'essence même de l'Église.

Il est certes évident que pour Luc «toutes les nations qui sont sous le ciel» (2,5) — et dont, utilisant une liste qu'il insère quelque peu maladroitement dans son texte, il donne les noms

profonde». Nous sommes cependant frappé par le parallèle, même verbal, que J G. DAVIES montre entre la version de *Gn* 11,1-9 dans les LXX et le texte des Actes. Voir aussi E. TROCMÉ, *op. cit*, 206-209, et la longue discussion de E. HAENCHEN, *op. cit.*, 173-175, C. FREEMAN SLEEPER, «Pentecost and Resurrection», dans *JBL* 84, 1965, 389-399.

18. Voir J. DUPONT, *op. cit.*, 487-488, qui souligne que dans la phrase le verbe ἐκάθισεν utilisé au singulier n'a pas de sujet. Nous faisons nôtre sa suggestion: «l'emploi du singulier peut être dû au fait que l'auteur songe moins aux 'langues' qu'à l'Esprit Saint manifesté par ces langues: le v. 4 continue la phrase en disant: 'et ils furent tous remplis de l'Esprit Saint'». Nous le suivons aussi sur le sens de ἐκάθισεν: «'Il se posa' rend imparfaitement ἐκάθισεν, qui signifie plus exactement: 'il s'établit'. Lors du baptême de Jésus, les Synoptiques disent que l'Esprit 'descendit' sur lui (Mt 3,16 par.), Jean précise: 'descendit et demeura' (I,32-33). Ἐκάθισεν implique une nuance analogue: il s'agit d'une prise de possession; figuré par les langues, l'Esprit s'installe dans les disciples» Sur le sens de ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν nous suivons l'indication de E HAENCHEN, *op. cit*, 168: «l'Esprit leur est donné dans leur singularité».

(2,9-11) — ne sont représentées à la Pentecôte que par «les juifs et les prosélytes» (2,11) qui viennent d'elles[19]. Ainsi, pourtant «d'une certaine manière, c'est l'univers tout entier qui est là, symboliquement, pour être témoin de la venue de l'Esprit et entendre la parole de Dieu»[20]. l'heure de la mission aux Gentils n'est pas encore sonnée. Elle n'arrivera qu'après la vision de Pierre à Joppé (10,9-48). Néanmoins «toutes les nations» sont présentes à la Pentecôte de Jérusalem au moins par le truchement de «croyants» juifs associés à l'événement. Bien plus, par le baptême — après l'accueil du kérygme — d'hommes et de femmes qui leur appartiennent, ces nations de tout l'univers alors connu entrent *déjà* dans l'*initium* de l'Église. Ce n'est pas encore la mission, pourtant c'est *déjà* l'ouverture vers l'universalisme[21]. Par la présence des premiers baptisés juifs

19. «À la Pentecôte le temps n'était pas encore mûr pour que les ἔθνη, les peuples des Gentils, soient saisis par l'Esprit ... Dieu, au bon moment, orientera la mission vers les Gentils» (E. HAENCHEN, *op. cit*, 174-175)

20. J. DUPONT, *op. cit.*, 500, *cf.* 407; voir C. FREEMAN SLEEPER, *op cit*, 391; James D.G. DUNN, *op. cit.*, 152.

21. «Cette vue est appuyée par plusieurs phrases du discours qui suit, et qui sont plus typiques de Luc que de Pierre. Quand au chapitre 2 le verset 17 ('je répandrai mon Esprit sur toute chair') est lié au verset 21 ('et quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé') et au verset 39 ('car la promesse est destinée à vous et à vos enfants et à tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellera'), il devient clair que Luc songe déjà à la mission aux gentils même s'il ne racontera cette étape qu'au chapitre 10» (C. FREEMAN SLEEPER, *op. cit.*, 391; voir *ibid.*, note 10a, le parallèle avec la façon dont Luc présente le ministère de Jean-Baptiste, en annonçant déjà le moment où «toute chair verra le salut de Dieu»). Voir aussi J. DUPONT, *op. cit.*, 500, qui écrit: «Au seuil de l'Évangile, Luc a eu soin de citer *Is* 40,5: 'Toute chair verra le salut de Dieu' (*Lc* 3,6); les Actes s'achèvent sur une déclaration de Paul, qui rappelle le même oracle: 'Sachez-le donc, c'est aux nations qu'a été envoyé ce salut de Dieu' (*Ac* 28,28). Luc a voulu conclure son évangile par une déclaration de Jésus rappelant que, selon les Écritures, le message de pardon doit être annoncé 'à toutes les nations, en commençant par Jérusalem' (*Lc* 24,47); au début des Actes, les dernières paroles de Jésus avant son Ascension précisent: 'Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre' (*Ac* 1,8). À quoi fait écho la conclusion du discours inaugural de saint Paul, qui se réfère explicitement à l'oracle d'*Is* 49,6: ' Je t'ai établi lumière des nations, pour que tu portes le salut jusqu'aux extrémités de la terre' (Ac 13,47)». Voir aussi, *ibid.*, 393-419, sur le salut des Gentils (surtout 404-409)

issus de Babel, l'Église vient au jour en insérant dans la brèche ouverte par la Résurrection l'humanité entière. Elle naît inséparable du drame de l'humanité comme telle, que la division voue au malheur et à l'échec. Dès sa cellule initiale elle se présente dans le feu de la réponse de Dieu à cette situation universelle. Elle en est la manifestation et le «symbole». Les Pères diront qu'elle en est le *sacramentum*. Unité et catholicité font donc partie de la chair même de l'Église. Et elles traduisent son lien avec le drame humain[c].

6. Quoi qu'il en soit de ce rapport entre Pentecôte et Babel — que certains exégètes pensent étranger à Luc — la profondeur des liens que l'Église en sa cellule-mère a avec la tragédie de l'humanité déchirée est aussi soulignée par le contexte de la fête. D'abord rurale, dès le deuxième siècle avant notre ère celle-ci avait été associée au renouvellement de l'Alliance[22]. À Qumrân, ce jour-là les nouveaux membres entraient officiellement dans la communauté de l'Alliance. Et tout pousse à admettre que bien avant le second siècle de notre ère — date des premiers témoignages — on y commémorait le don de la Loi lors de la théophanie du Sinaï[23].

D'emblée il faut alors noter que, lorsque le Deutéronome évoque l'assemblée du peuple de Dieu au jour de la promulgation de la Loi ou du renouvellement de l'Alliance, il emploie le mot *qāhāl* (*Dt* 9,10; 10,4; 18,16; *cf.* 4,10; 23,2-9). Or ce mot, dans les LXX, est ici traduit par *ekklêsia*[24], terme qui par ailleurs n'a pas d'autre équivalent hébreu et n'est d'ordinaire utilisé pour rendre *qāhāl* que lorsqu'il s'agit d'un rassemblement centré sur un appel de Yahweh. On l'évite, semble-t-il, là où l'accent est mis plus sur l'aspect socio-politique du rassem-

22. Voir G KRETSCHMAR, «Himmelfahrt und Pfingsten», dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66, 1954-1955, 209-253

23. E. HAENCHEN, *op. cit.*, 174; James D.G. DUNN, *op cit.*, 140, IDEM, *Baptism in the Holy Spirit*, London 1970, 48-49; J POTIN, *La fête juive de la Pentecôte*, T. I et II, coll. *Lectio divina*65, Paris 1971, surtout 117-142, 300-303.

24. Et non par *synagōgē* comme cela arrive souvent En 10,4 la traduction saute le mot

blement que sur sa dimension de foi[25]. Le «rassemblement» de Pentecôte — «ils se trouvaient réunis tous ensemble, (ἐπὶ τὸ αὐτό)» (2,1) — dans le feu et le bruit de l'Esprit ne devrait-il donc pas être compris à la lumière de ce que le Peuple de Dieu affirmait du «rassemblement» du Sinaï, dans le feu et le tonnerre de la grande théophanie (*Ex* 19,1-25; *Dt* 9,6-15)? Pentecôte deviendrait ainsi la théophanie de la Nouvelle Alliance. Et l'*Ekklêsia* — comme on appellera par la suite le «rassemblement» des chrétiens (*Ac* 5,11) — serait «l'accomplissement» du *Qāhāl* soudé au Sinaï dans la fête de la Loi. Plus précisément, elle serait le «rassemblement» des «jours derniers». Tout le contexte pousse à l'admettre[d].

Un tel «rassemblement» n'est pas neutre. En effet, la tradition juive voyait dans le *Qāhāl* du Sinaï l'événement du renouvellement de l'humanité comme telle, «une reconstitution de sa condition adamique avant le péché»[26], une sorte de reprise de la Création. Bien plus, en certains cercles de la théologie juive on maintenait que si en pratique Israël seul avait «reçu la Loi divine, elle était pourtant destinée à tous les peuples, soit que Dieu soit allé la leur proposer chez eux»[27], soit plutôt qu'il ait parlé en soixante-dix langues (le nombre des nations recensées dans la Genèse) afin que toutes puissent la comprendre[28]. Hélas, ils l'ont refusée![29]

Dans l'événement de Pentecôte, l'unique Esprit lui-même est donné aux Apôtres[30]. Eux-mêmes, et non plus Dieu en personne, s'expriment dans les langues des nations. Ils sont donc

25. Dans les passages concernant la législation de la vie communautaire, par exemple, *qāhāl* est traduit par *synagōgē* Voir L ROST, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, Leipzig 1938, surtout 127-130.

26 J POTIN, *op cit.*, 305. Voir *ibid*, 248-259

27. *Ibid.*, 308-309, 254-257 (*Mekhilta*). Voir l'étude importante de K HRUBY, «Le concept de révélation dans la théologie rabbinique», dans *Orient Syrien* 11,1966, 17-50, 169-198.

28 J. PTIN, *op cit.*, 308.

29. Voir appendice: note e. Nous y citons la *Mekhilta* dans la traduction de K. HRUBY, *op cit*, 46-49, reprise par J POTIN, *op cit.*, 254-255. La *Mekhilta* est, on le sait, un midrash tannaïtique relativement ancien

30. Selon l'interprétation de *Ac* 2,1 que nous suivons: il s'agit du groupe apostolique *comme tel*

intégrés à la théophanie en tant que témoins du Seigneur et Christ Jésus. C'est dans leur parole de témoignage, embrasée d'Esprit, que passe en sa plénitude l'offre divine de Salut pour «toutes les nations qui sont sous le ciel» (2,5). Et puisque brillent les «jours derniers», l'Esprit de la promesse (et non plus seulement une Loi donnée de l'extérieur) est dorénavant gratuitement offert à quiconque accueille leur témoignage apostolique et se convertit. L'Eglise de Pentecôte «accomplit», à cause du Seigneur et Christ Jésus, le vœu de la théophanie du Sinaï. Mais elle ne le peut que dans et par le témoignage apostolique. Il ne suffit donc pas de dire[31] que le groupe apostolique reçoit ainsi une «investiture prophétique» qui le rend héraut de la Parole. Il faut affirmer qu'il devient partie intégrante et essentielle de l'Église en sa venue au jour. C'est fondamentalement en ce sens que l'Église est apostolique.

Prolongeant cette relation de la Pentecôte au Sinaï[32], on doit ajouter que la Loi dont on célèbre la promulgation contient une critique radicale d'un monde fondé sur l'injustice, la rivalité, la convoitise (ainsi *Dt* 5,21). Le Code de l'Alliance change le sens des rapports inter-humains habituels. Il n'est pas sans relation avec les contextes sociaux, économiques, culturels, politiques dans lesquels se joue le destin d'un monde coupé de Dieu[33] ou attaché aveuglément à des valeurs ambiguës. Philon, qui cherche pourquoi Dieu choisit le désert pour révéler sa Loi, trouve cette raison: «ils allaient d'abord se constituer les normes d'un régime politique et s'exercer aux pratiques grâce auxquelles les dèmes seraient heureusement gouvernés, puis ils s'y installeraient pour appliquer d'emblée dans la *koinônia* (concorde), avec un esprit social et en rendant à chacun son dû, les règles de droit dont ils auraient fait provision»[34]. Les rabbins, de leur côté, pensent que la Loi doit ré-

31. Comme J. POTIN, *op. cit*, 312.

32. Attestée par l'exégèse sérieuse

33 L'œuvre de René GIRARD l'illustre bien Voir en particulier *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978 (surtout 165-306), IDEM, *Le bouc émissaire*, Paris 1982 (surtout 7-145).

34. *De decalogo*, 14; trad. V. NIKIPROWETZKY, dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, T. 23, Paris 1965, 45 Ici ce sont les douze tribus auxquelles

parer le «bouleversement» du monde, causé par la désobéissance d'Ève, puis d'Adam[35], ramener l'univers à son commencement[36]. Or il est remarquable que la tradition juive donne pour idéal à cette reprise de l'œuvre créatrice les traits de la *communion*: «que tous s'entendent et ne forment qu'un seul esprit» dit la *Mekhilta*, tandis que d'autres textes se réjouissent que les Israélites vinrent tous au Sinaï et campèrent tous «comme un seul, avec un seul cœur»[37].

Est-on alors surpris que le récit de Pentecôte s'achève sur un tableau quelque peu idyllique de la communauté nouvelle, centré précisément sur l'authenticité d'une *communion* réaliste, allant jusqu'à une difficile communauté de biens (2,42-47)? D'autres «sommaires» préciseront cette description mais sans rien lui ajouter d'essentiel (4,32-34; 5,12-16). L'*Ekklêsia* naît à la Pentecôte du dynamisme qui recrée la chair du monde. L'Esprit du Seigneur a pouvoir d'arracher celle-ci au réseau d'injustice, de rivalité, de convoitise qui blesse mortellement l'humanité, car il sait briser l'enfermement des individus et des groupes sur eux-mêmes pour les plonger dans la *communion*. Or l'humanité n'est vraiment elle-même que dans la *communion*. Celle-ci la sauve. L'Église est ainsi, par naissance, engagée au vif du problème du monde.

7. La communauté qui apparaît en pleine lumière au jour de Pentecôte est l'Église, mais l'Église de Dieu, l'*Ekklêsia tou Theou*. Ainsi la décrit le discours de Paul aux anciens de la ville d'Éphèse (20,28)[38], reprenant une expression qui court dans les écrits pauliniens (*1 Co* 1,2; 11,16.22; *2 Co* 1,1; *Ga* 1,13; *1 Th* 2,14; *2 Th* 1,4). S'il arrive, en effet, à Paul de parler de «l'Église qui est en Dieu notre Père et dans le Seigneur Jésus

Philon par hellénisme donne le nom de «dèmes»; cf Nb 34; Jos 13s. [N.d.l.R.].

35 Voir textes dans J. POTIN, *op. cit.*, 215-216.

36. Dans une sorte d'*anakephalaiôsis*, de récapitulation. On sait l'usage qu'Irénée fera de cette idée qu'il trouve dans la lettre aux Éphésiens.

37. Textes dans J. POTIN, *op. cità*, 214-216.

38 On sait le problème exégétique posé par les variantes de ce verset, où pour éviter de parler du «sang de Dieu», métaphore unique et audacieuse, on corrige «Église de Dieu» par «Église du Seigneur» ou «du Christ».

Christ» (*1 Th* 1,1 ; *2 Th* 1,1), il n'utilise qu'une fois l'expression les Églises du Christ (*Ekklêsiai tou Christou*, Rm 16,16) et son parallèle les Églises «qui sont dans le Christ» (*Ga* 1,22). Tout pousse à affirmer que, dans les Actes, là où le terme *ekklêsia* est employé seul il renvoie à l'*Église de Dieu* (*tou Theou*). Or le choix de ce génitif n'est pas fortuit et la préférence pour l'expression théocentrique ne relève pas d'une scolastique vaine.

En effet, les relations avec soit Babel soit la théophanie du Sinaï que nous venons de rappeler montrent que ce qui survient au jour de Pentecôte, dans le rayonnement de la Mort-Résurrection du Seigneur et Christ Jésus, est l'accomplissement (la *teleiôsis*) d'un long dessein de Dieu dont les étapes restent enfouies en la mémoire du Peuple Saint[39]. D'ailleurs, l'expression *ekklêsia tou Theou* (ou *tou Kyriou*) vient des LXX où elle traduit les mots *qāhāl Yahweh* (ainsi *Dt* 23,2.3.4 où *Kyrios* est explicitement donné comme synonyme de *Theos*, cf. 23,6). Philon l'utilise pour décrire précisément la communauté idéale que, dans le désert, Dieu convoquait[40]. La communauté de Pentecôte représente l'émergence — enfin! — de «la communauté de Dieu» après la faute, à cause de ce qu'il a réalisé dans et par Jésus le Nazôréen. Elle est donc l'œuvre de la grâce de Dieu. Et il est significatif que le discours de Pierre soit centré sur ce que Dieu, *Theos*, lui-même a fait. Dieu, et non Jésus, est le sujet des phrases de ce kérygme. Une seule fait exception, celle qui explique que c'est le Ressuscité *par Dieu* qui, ayant reçu *de Dieu* l'Esprit de la promesse, le répand sur la communauté apostolique[41]. D'ailleurs, l'Église est radicalement impensable sans l'Esprit *de Dieu* tout autant qu'elle l'est sans le Christ *de Dieu*. En elle aboutit une relation *de Dieu* avec le monde, précédant et d'une certaine façon transcendant, puisqu'elle la met à son service, la relation de Jésus le Nazôréen avec l'humanité.

Mais cette Église de Dieu est destinée à se répandre, dans

39. Voir L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, coll. *Unam Sanctam* 10, 2e éd Paris 1965, 69-88.

40. Ainsi *Leg. All.* III, 8,81 (dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, T. 2, Paris 1962, 173, 217). Peut-être doit-on en voir l'écho en *Ac* 7,38.

41 Le mot *Theos* y apparaît 8 fois.

l'élan de l'expérience de Pentecôte. Elle surgira partout où Babel cessera, partout où la réconciliation humaine prendra forme parce que, dans la foi et le baptême, des hommes et des femmes se seront mis sous l'emprise de l'Esprit du Seigneur. Il y aura des communautés dont chacune sera *Ekklêsia tou Theou*. Ainsi l'Église se multipliera sans se diviser. Dans les Actes (15,41; 16,5 et peut-être 9,31)[42], la littérature paulinienne (*1 Co* 11,16; 14,33; 16,1.19; *2 Co* 8,1.18.23.24; 11,8.28; 12,13; *Ga* 1,2; *1 Th* 2,14; *2 Th* 1,4), l'Apocalypse (1,4.11.20; 2,1.7.12.18.23; 3,1.7.14; 22,16) on parle en effet des Églises tout autant que de l'Église — parfois même des *Églises de Dieu* comme en *1 Co* 11,16; *1 Th* 2,14; *2 Th* 1,4 — selon les contextes. Jamais cependant on ne laisse entendre que l'Église qui est à Éphèse (*Ac* 20,28), ou «l'Église de Dieu qui est à Corinthe» (*1 Co* 1,2) ne seraient qu'une partie de l'Église, ni que la somme des Églises de Syrie et de Cilicie (*Ac* 14,41) ou de Macédoine (*2 Co* 8,1) aurait plus de réalité ecclésiale que l'Église d'Antioche (*Ac* 13,1).

Qu'il s'agisse du rassemblement des croyants en un lieu donné (*Rm* 16,4), du groupe que les chrétiens constituent au sein d'une cité (*Ac* 13,1; 20,28), de l'ensemble des communautés d'une région (*Ac* 9,31), dans chacune de ces réalisations locales la pleine réalité de l'*Ekklêsia tou Theou* se manifeste et s'exprime concrètement. De même donc que nous disions qu'en celle-ci la multitude est enserrée par l'Esprit dans l'unité (la *communion*), il faut maintenant préciser que cette authentique et parfaite réalité de l'*Église de Dieu* existe en toute communauté soudée par l'Esprit du Seigneur et Christ Jésus, grâce à l'accueil authentique du témoignage apostolique et au baptême. C'est de cette façon, typique, qu'elle devient présente dans l'univers donc trouve son universalité. Le tout de l'Église est à Corinthe, à Éphèse, à Rome. Son extension ne modifie pas son essence. Néanmoins elle l'actualise, dans le dessein de Dieu, pour «toutes les nations qui sont sous le ciel», afin que — selon l'expression de Jacques à l'assemblée de Jérusalem — Dieu se constitue jusque chez elles «un peuple à son nom»

42. Selon d'excellents témoins.

(14,14). Il existe par l'univers une seule *Ekklêsia tou Theou*, dont il faut par conséquent préserver l'unité à travers le monde et dans le déploiement du temps.

L'auteur de la lettre aux Éphésiens s'efforcera d'approfondir la nature de cette *Ekklêsia* qui s'accomplit en toutes les communautés. Mais cette nature même veut qu'elle soit *communion*, et non addition, des *Ekklêsiai tou Theou* dispersées par toute la terre et au long de l'histoire, chacune ayant ses traits propres. D'une part elle ne peut exister qu'en elles et par elles, mais à condition que déjà chacune soit une authentique *communion* constituée par l'Esprit, dans le terreau local, autour du témoignage apostolique. D'autre part, singulières, toutes doivent néanmoins se «reconnaître» les unes dans les autres. D'emblée, le local — avec ce qu'il porte de culturel, de «contextuel», de géographique, de religieux, d'historique — appartient au matériau où s'incarne en sa vérité l'*Ekklêsia tou Theou*. L'inculturation ou «contextualisation» ne saurait constituer une démarche *a posteriori*. Elle appartient au surgissement même de l'Église de Dieu. Elle est tissée dans la catholicité.

8. L'Église de Dieu qui se manifeste ainsi dans l'événement de Pentecôte, comme inséparablement une et catholique, est en fait plus que l'accomplissement de la Promesse si l'on prend celle-ci au sens étroit qui la réserve à Israël. Elle est l'accomplissement de l'*Évangile de Dieu*. La présence des nations à la Pentecôte, par les Juifs nés chez elles, en fait déjà foi, élargissant l'universalisme de l'Espérance[43]. Après la descente de l'Esprit en Samarie (8,15-17) et surtout sa venue en puissance sur les païens (10,44-48), cela devient évident. Le champ de vision s'est élargi et, dorénavant, déborde la Promesse aux Juifs. Le discours de Jacques attribue à Pierre la déclaration que «dès le début Dieu eut soin de prendre parmi les nations païennes un peuple à son nom» (15,14). On affirme ainsi que

43. Voir P.E. DION, *Dieu universel et Peuple élu*, coll. *Lectio divina* 83, Paris 1975, qui analyse avec beaucoup de nuances à la fois les percées de la religion d'Israël vers l'universalisme et les tensions entre les diverses perspectives. L'ouverture sur l'universalisme est indubitable, mais elle est marquée de sérieuses ambiguïtés. Voir en particulier pp. 29-36, 80-84, 135-154.

Dieu se constitue un peuple en puisant chez les nations, et non plus en s'opposant à elles comme l'affirmait la phrase du Deutéronome (*Dt* 14,2) que Luc transpose peut-être ici[44]. La Promesse au Peuple se fond dans l'*Évangile de Dieu.*

L'*Évangile de Dieu* est la Bonne Nouvelle que, depuis l'aube de l'histoire, Dieu a toujours cherché à faire pressentir par l'humanité suffoquant dans sa détresse. Israël a été choisi en vue de la réalisation de ce projet de Dieu. Et si la communauté confesse le Christ Jésus comme Sauveur c'est précisément parce qu'en lui cet *Évangile de Dieu* s'accomplit. Son mystère en est radicalement inséparable (*Mc* 1,14; *Rm* 1,1; 15,16.19; *2 Co* 11,7; *1 Th* 2,2.8.9; *1 Tm* 1,11; *1 P* 4,17).

Rien de mieux pour donner l'intuition de la nature de cet *Évangile de Dieu* et faire percevoir sa relation constitutive à l'*Église de Dieu* telle que nous la présentons, que d'évoquer à larges traits sa présence dans la trame de la pensée biblique. Il est discernable, en filigrane, dans la théologie du Yahviste. Celui-ci, en effet, parle d'Israël avec pour toile de fond l'œuvre du Dieu Créateur et le projet divin de Salut à l'égard de l'humanité comme telle[45], engluée dans sa misère. Or la parole au serpent après la faute, le Protévangile (*Gn* 3,15), puis le signe mis sur Caïn après le meurtre d'Abel (4,15) montrent l'insertion d'une Bonne Nouvelle au cœur même du drame humain. Elle enveloppe celui-ci dans une espérance. Viendront ensuite,

44. «Le peuple que Dieu se constitue n'est plus seulement un peuple qui sera sa propriété par opposition aux autres nations, mais c'est un peuple qu'il se choisit parmi les nations, qu'il forme à partir d'elles», J. DUPONT, «*Laos ex Ethnôn*» dans *NTS* 3, 1956-1957, 47-50 (49). Comparer aussi avec *Ex* 19,3.8.

45. «Le Yahviste a bien saisi que tout ne commençait pas avec l'origine d'Israël: puique Yahvé avait sûrement été actif à l'origine même du monde, il ne pouvait pas vraiment s'intéresser aux seuls enfants d'Abraham. Le Yahviste, comme les sages de son temps et de tous les temps, se posait d'ailleurs sur la vie humaine des questions qui ne regardaient pas l'Israélite comme tel, mais qui regardaient l'homme comme tel. (...) Or la condition humaine ne commençait sûrement pas avec Israël — elle remontait aux premières œuvres de Yahvé, aux premiers pas de cette humanité que le Yahviste se représentait spontanément comme une seule grande famille» (P. E. DION, *op. cit.*, 30). Voir aussi l'intéressante étude de G. A. DANELL, «The Idea of God's People in the Bible», dans Anton FRIDRICHSEN, *The Root of the Vine*, London, 1953, 23-36.

concluant le Déluge, les paroles de repentir et de promesse de Yahweh (8,20-22), puis après la désastreuse folie de Babel (11,1-9) la vocation d'Abraham comprise comme une nouvelle chance offerte à l'humanité entière, à «tous les clans de la terre» (12,3) qui ont tant besoin d'être bénis[46]. Aussi n'est-on pas surpris de voir Abraham prier pour Sodome et Gomorrhe (18,17-33). Après que l'élite du peuple aura affiné son âme dans la pauvreté de l'humiliation, la Tradition sacerdotale renouera avec l'idée d'une bienveillance divine visant «toute chair qui est sur la terre» (*Gn* 9,8-17), valable pour toujours. Et elle la liera à l'interdiction de toute cruauté et de toute espèce de meurtre (9,4-7). De son côté, l'auteur des deux premiers «Chants du Serviteur» pense aux îles (*Is* 42,4; 49,1) et aux peuples lointains (49,1). Il parle alors d'un «salut» qui doit «atteindre aux extrémités de la terre» (49,6). Le contenu de ce Salut est le *mispāt* où il faut probablement voir l'ordre nouveau que Dieu va instaurer et qui concerne toute la terre[47]. Ailleurs (*Is* 25,6-8), on parlera du banquet préparé «pour tous les peuples» sur la montagne de Sion, au moment où les pleurs, la mort elle-même disparaîtront et où seront détruits «le voile qui voilait tous les peuples et le tissu tendu sur toutes les nations». Et voilà qu'un lointain disciple d'Isaïe (19,16-25) pense à un Yahvé appelant l'Égypte «mon peuple» et Assur «l'œuvre de mes mains», à côté d'Israël «mon héritage» (19, 25)! Jonas, lui, ira plus loin: Yahvé a une miséricorde universelle pour toutes ses créatures. L'auteur de Tobie rêvera d'une restauration impliquant «tous les peuples de la terre entière» (*Tb* 14,6-7).

C'est cette présence, jamais parfaitement limpide mais néanmoins indiscutable, d'une Parole d'espérance débordant le sort

46. Voir surtout H.W. WOLFF, «Das Kerygma des Jahwisten», dans *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich 1964, 345-373. Voir sur le sens de cette bénédiction P.E DION, *op. cit.*, 33-35 Ce dernier souligne toutefois, à la suite de P. ALTMANN, les limites à cet égard pour quiconque n'appartient pas à Israël (*ibid.*, 31-32).

47. Voir J. COPPENS, «La mission du Serviteur de Yahvé et son statut eschatologique», dans *ETL* 48,1972, 343-371; P.E DION, *op. cit.*, 82-84.

d'Israël comme tel pour l'inclure dans un dessein divin plus vaste que nous appelons *Évangile de Dieu*. Et ce Dieu, bien que lié à un Peuple particulier, est le Dieu universel. La tension entre particulier et universel se rencontre donc déjà à ce niveau. L'*Église de Dieu* qui surgit à la Pentecôte a sa racine là. Elle se formait, diront les Pères, depuis Abel le juste (*jam ab Abel justo*)[48]. Aussi, est-ce le Christ Seigneur — dont les lettres aux Colossiens et aux Éphésiens montreront le rôle pour la Création entière — qui lui donne son Esprit. Le discours de Paul aux habitants de Lystres (*Ac* 14,15-18) et son adresse aux philosophes d'Athènes (*Ac* 17,22-31) présenteront d'emblée Jésus à la lumière de la croyance en un Dieu Créateur. Ils font ainsi l'économie d'un rappel de l'histoire de la Promesse. Et pourtant ils sont émaillés de citations bibliques...

9. S'il fallait résumer en un seul mot le contenu concret du Salut tant individuel que collectif, annoncé dans l'*Évangile de Dieu*, nous emploierions, à la suite de beaucoup de Pères, *communion*, le mot résumant les sommaires des Actes. Pour la pensée biblique, telle que les premiers siècles la comprennent, le Salut s'appelle *communion.*

Il n'est sans doute pas fortuit que, jusqu'à nos jours, la pensée juive et chrétienne ait véhiculé une vision de «l'homme authentique» soulignant que la créature humaine ne trouve sa vérité et n'affirme sa pleine singularité que dans la communion[49]. Selon elle, le drame de notre histoire est précisément que l'homme soit devenu un être d'isolement, créant un monde cassé où les individus se côtoient sans instaurer d'authentiques liens de communion. L'humanité s'est ainsi condamnée à ne pas exister en vérité. Elle s'est réduite à ne devenir guère plus qu'une juxtaposition d'individus. La personne ne s'y accomplit pas. Car «ne pas être accaparé par soi-même, regarder tou-

48. Voir Y. CONGAR, «Ecclesia ab Abel» dans *Festschrift Karl Adam*, Düsseldorf 1952, 79-110.

49. Nous renvoyons au beau livre de Alain FINKIELKRAUT, *La sagesse de l'amour*, Paris 1984, tout marqué par la pensée d'Emmanuel LEVINAS. Voir aussi l'ouvrage classique de Martin BUBER, *La vie en dialogue*, Paris 1959, et E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris 1947.

jours du côté du *toi* et du *nous*, telle est la condition fondamentale pour que la personne puisse exister. À la limite de l'égocentrisme, l'homme est un être entièrement privé de personnalité... La personne, métaphysiquement, est sociale, elle a besoin de communier avec autrui... La lutte pour la personne est une lutte contre l'«*égomanie*»[50], la quête de singularité ne s'assouvit que dans une solidarité accueillie et recherchée. Martin Buber disait que «toute vie véritable est rencontre», que le *Je* n'existe que par le *Tu* et que «c'est en devenant *Je* que je dis *Tu*»[51]. Il donnait ainsi raison au poète qui décrit l'être humain comme «foyer de fraternités discernables ou non, pluriel et pourtant singulier»[52]. Mais cette communion fait exister un *Je* unique, qui jamais ne sera reproduit[53], un «une-fois-pour-toutes» valant pour lui-même. Communion (non-division) et singularité (non-absorption) dessinent ensemble la nature de l'être créé «à l'image et ressemblance» d'un Dieu dont la foi chrétienne proclame la nature trinitaire.

Dire que le Salut annoncé par l'*Évangile de Dieu* et manifesté dans le surgissement de l'*Église de Dieu* à Pentecôte est la *communion*, revient donc à reconnaître dans l'*Église de Dieu* le lieu même de la recréation de l'humanité-que-Dieu-veut. La *communion* que présentent les sommaires des Actes — en utilisant à côté d'autres termes le mot *koinônia* dont nous retrouvons la mention, avec des sens variés, dans Paul, l'épître aux Hébreux (13,16) et surtout la première lettre johannique (*1 Jn* 1,3.6) — implique toujours négation de l'isolement ou de l'*égomanie* où, depuis le péché, l'humanité étouffe. En plusieurs passages pauliniens et johanniques, le mot *koinônia* apparaît comme celui qui exprime le mieux ce qui fonde et englobe toute communion. Alors, la *koinônia* prise en ce sens très riche

50. Nicolas BERDIAEFF, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris 1936, 173-175 Les discussions bien connues des philosophes chrétiens sur «individu» et «personne» s'inscrivent en plein cœur de cette vision.

51 *Op. cit.*, 13.

52 Pierre EMMANUEL, *La face humaine*, Paris 1965, 246.

53. Voir N BERDIAEFF, *op. cit.*, 177-199,111-119; voir aussi, dans un tout autre contexte, Jean HAMBURGER, *L'Homme et les hommes*, Paris 1976, 13-15.

qui s'imposera peu à peu ne signifie rien d'autre que la restauration de la relation fondamentale entre communion et singularité rendant possible l'authentique existence humaine, au plan de chaque personne comme au plan de la destinée collective de l'humanité[54]. Jamais explicitement définie comme *koinônia*, l'Église est perçue comme porteuse de celle-ci en son sens englobant, et donc sous ses diverses formes, toutes actualisatrices de Salut.

Dans la *koinônia* néo-testamentaire, il s'agit en effet de l'entrée de tout baptisé et de chaque communauté croyante dans l'espace de réconciliation, d'attention mutuelle, d'égards l'un pour l'autre, de partage et de communion ouvert par le Christ sur sa Croix et que l'Esprit fait apparaître à travers la déchirure de Pentecôte. Et cet espace se trouve enserré dans le mystère éternel de communion qui fait l'existence de Dieu lui-même. La première lettre johannique va jusqu'à dire «notre communion est communion *avec* le Père et *avec* son Fils Jésus Christ» (*1 Jn* 1,3). Les chrétiens sont en ce sens des «co-asso-

54. Sur la notion de *koinônia* voir en particulier l'essai de synthèse dans H.J. SIEBEN, J. MCDERMOTT, H MANZANERA, H. BACHT, J.M.R. TILLARD, «Koinonia, communauté, communion», in *Dictionnaire de Spiritualité*, 1976 (avec bibliographie); M.E. BOISMARD, «The First Epistle of John and the Writings of Qumrân», in James H. CHARLESWORTH, John and Qumrân, London 1972, 152-165; J.M. MCDERMOTT, *supra cit.*, note 16,64-77 et 219-233; Schuyler BROWN, «Koinonia as the Basis of New Testament Ecclesiology», in *One in Christ* 12, 1976, 157-167; G. PANIKULAM, *Koinonia in the New Testament*, coll. *An. Bibl.* 85, Rome, 1979, M.J. SUGGS, «Koinônia in the New Testament», in *Mid. Stream* 23, 1984, 351-362. Le terme *koinônia* apparaît en *Ac* 2,42; *Rm* 15,26; *1 Co* 1,9, 10,16; *2 Co* 6,14; 8,4; 9,13; 13,13; *Ga* 2.9; *Ép* 3.9, *Ph* 1,5, 2,1, 3,10; *Phil* 6; *Hb* 13,16; *1 Jn* 1,3.6.7. De façon générale, le mot *koinônia* a comme signification première «participation *avec d'autres* à une *même* réalité». Il y a donc un niveau objectif (la réalité commune) et un niveau subjectif (le lien interpersonnel qui en résulte). Parfois le terme n'a pas de signification formellement religieuse (ainsi *Rm* 15,26, *2 Co* 8,4), parfois au contraire il s'agit de participation commune à l'Esprit, au Christ, aux souffrances du Christ, qui fonde la fraternité chrétienne; les textes johanniques donnent à la fraternité une dimension mystique, l'enracinant dans la relation du Père au Fils. Mais nulle part il n'est dit *explicitement* que l'Église se définit comme *koinônia*.

ciés» (*sun-koinônoi*) (*cf. Ph* 1,7; *Ap* 1,9). Cela équivaut presque à leur définition et à l'affirmation de leur Salut[55].

Peut-être les exégètes ne soulignent-ils pas assez l'intention théologique d'un trait attesté dans les Actes (11,27-30). Le geste de solidarité de l'Église des païens envers l'Église de Judée, victime de la pénurie, manifeste l'élargissement de la *communion* concrète que les sommaires décrivaient comme typique de l'Église de Pentecôte (2,44-45; 4,32-35). Au mouvement qui a porté la foi de Jérusalem à Antioche répond celui qui porte la générosité d'Antioche à Jérusalem. Luc tient à montrer qu'à peine née de l'Esprit l'Église des païens actualise elle aussi la *communion*, mais en lui donnant l'ampleur universaliste qui, depuis la rencontre de Pierre et de Corneille, est apparue en toute clarté comme l'une de ses composantes essentielles.

## II. La Communion dans le Corps du Christ

1. Il ne suffit pas aux auteurs des premiers siècles de voir l'Église naître ainsi de l'irruption eschatologique de Pentecôte. Ils ne se contentent pas non plus d'y percevoir le début d'un ébranlement du monde en toutes ses dimensions, puisque le don de l'Esprit du Seigneur restaure l'humanité en lui ouvrant la *communion*, changeant ainsi son destin[56]. Ils tiennent aussi à affirmer la relation spécifique au Christ Jésus qui sous-tend la réalité de l'*Ekklêsia tou Theou*. Ils la trouvent dans l'idée du Corps du Christ[57]. Il nous semble que leur vision est présentée

55. Voir en appendice, note f, texte de H SCHLIER, *Le temps de l'Église*, coll. *Cahiers de l'Actualité religieuse* 14, Tournai 1961, 292.

56. Cet aspect a été vigoureusement souligné par Ernst KASEMANN, surtout à propos de la pensée de Paul, mais en s'appuyant aussi sur l'ouverture aux païens dans la mission. Voir en particulier, dans les *Essais exégétiques*, 217-220. Sur l'arrière-fond de la vision de KÄSEMANN voir Pierre GISEL, *Vérité et histoire*, coll. *Théologie historique* 41, Paris-Genève 1975, 293-310

57. Les textes principaux ont été présentés et étudiés dans l'ouvrage important, devenu un classique, de E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ, études de théologie historique*, Paris 1951.

avec profondeur et finesse dans un texte augustinien, le Sermon 341[58].

Depuis Pentecôte, selon cette vue, le Christ Seigneur est inséparable de l'Église, bien qu'il la transcende et qu'elle lui doive ce qu'elle est. En effet, le titre même de Christ — comme celui de Sauveur — implique cette relation. La puissance de l'Esprit Saint ne fait du crucifié le Christ qu'en le liant à l'humanité sur laquelle il doit régner. Sa singularité et son titre transcendant n'existent que dans un rapport réel et à actualiser avec «toutes les nations qui sont sous le ciel». Ceci explique pourquoi un puissant courant de la patristique fait de Pentecôte une seule fête avec la Résurrection, la face «historique» du mystère caché de l'exaltation de Jésus[59], l'explicitation du saint dimanche dans la fête de l'Esprit. Ainsi d'ailleurs pouvait-on harmoniser la Pentecôte johannique et celle des Actes[b].

L'un et la multitude ont ainsi, dans le mystère de la glorification de Jésus fait Seigneur et Christ, leur point de soudure. La *communion* trouve là son lieu. Telle est l'œuvre de l'Esprit eschatologique. Il ne donne au *Christos* l'onction comme une réalité, et non comme un titre vide et honorifique, qu'en lui donnant une «communauté» dont la première lettre de Pierre dira qu'elle est «la race élue, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple acquis en propriété» (*1 P* 2,9)[60]. Il ne constitue l'*Église de Dieu* qu'en l'enserrant dans la réalité du *Christos*

58. *Sermo* 341, 11-13 (*PL* 39, 1499-1500): voir appendice, note g. Comparer *Sermo* 45, 5 (*PL* 38, 265). «Quid est ipsa ecclesia? Corpus Christi. Adiunge illi caput et fit unus homo, caput et corpus, unus homo Caput quis est? Hic qui natus est de virgine Maria»; *Enarr. in ps.* 56,1 (*CC* 39, 694): «Et quoniam totus Christus caput est et corpus ... caput est ipse Saluator noster ... corpus autem eius est ecclesia...»; *De unitate Ecclesiae* 4, 7 (*CSEL* 52, 238): «Totus Christus caput et corpus est · caput Unigenitus Dei Filius et corpus eius ecclesia, sponsus et sponsa, duo in carne una». Voir la belle étude de A PIOLANTI, «Il mistero del 'Cristo totale' in S. Agostino», dans *Augustinus Magister*, III.

59 Voir J. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie*, coll. *Lex Orandi* 11 Paris 1951, 429-448.

60. Sur ce texte voir l'article important de P. GRELOT, «Le sacerdoce commun des fidèles dans le Nouveau Testament», dans *Esprit et Vie* 94, 1984, 138-144, voir aussi J.H. ELLIOTT, *The Elect and the Holy, an exegetical Examination of 1 Peter 2 4-10 and the phrase basileion hierateuma*, Leiden 1966.

de Dieu. Il n'existe pas de Christ sans Église, tout comme il n'existe pas d'Église sans Christ.

Une telle perception s'appuie avant tout sur le grand thème du Corps du Christ tel qu'explicité dans les écrits de Paul et les lettres aux Colossiens et aux Éphésiens[61]. Ce thème est intrinsèquement lié à la dynamique même de l'événement de Pentecôte:

Le croyant, entraîné dans le destin du Christ, est le représentant d'un monde nouveau, et membre d'une Église qui est le monde nouveau de Dieu. Le thème de l'Église corps du Christ, peut-être déjà prépaulinien, est justement pour cette raison une expression précise d'une ecclésiologie adaptée à la situation, parce que, mieux qu'aucun autre concept de l'Église, il met en évidence l'expansion mondiale de la chrétienté, éclatant dans la mission parmi les païens, et l'universalité de l'événement du Salut, que déjà la mission indique[62].

Le thème de la construction est, il est vrai, proche de la même intuition (*1 Co* 3,9; 10,23; cf. *Ép* 2,20-22), surtout lorsqu'on

61. Renvoyons une fois pour toutes aux études suivantes: pour une vue globale lire l'étude très profonde de J. ARMITAGE ROBINSON, *S. Paul's Epistle to the Ephesians*, London 1909, et le commentaire de Markus BARTH, *Ephesians* 1-3, coll. *Anchor Bible*, New York 1980. Pour l'analyse plus formellement ecclésiologique, voir L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris, 1948, 201-218; 243-259, 276-280; IDEM, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris 1954, 264-266, 320-322; P. BENOIT, «Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité» in *RB* 63, 1956, 5-44, repris dans *Exégèse et Théologie*. T. II, Paris 1961, 197-153, IDEM, analyse du livre de J A T. ROBINSON, *The Body* in *RB* 64, 1957, 581-585, repris dans *Exégèse et Theéologie*, T II, Paris 1961, 165-171. Voir aussi L. MALEVEZ, «L'Église Corps du Christ, sens et provenance de l'expression chez S. Paul», in *Sciences Rel.* (i.e. *Rech. de Sc. Rel.*), 32, 1944, 27-94, H. SCHLIER, *Le temps de l'Église*, Tournai 1961, 169-193, 291-309 (reprise d'articles antérieurs), B M. AHERN, «The Christian's Union with the Body of Christ in Cor , Gal. and Rom », in *CBQ* 23, 1961, 199-209; J HAVET, «La doctrine paulinienne du corps du Christ» in *Lit. et Théol. paul.*, Louvain 1960, 183-216; J. A. T. ROBINSON, *Le corps, étude sur la théologie de saint Paul*, Paris 1966; K. USAMI, *Somatic comprehension of Unity, the Church in Ephesus*, coll. *An. Bibl.* 101, 1983, V GUÉNEL, *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*, coll. *Lectio divina* 114, Paris 1983, George S. WORGUL, «People of God, Body of Christ: Pauline Ecclesiological Contrasts», in *Biblical Theological Bulletin* 12, 1982, 24-28.

62 E. KASEMANN, *Essais exégètiques*, 217-218

l'associe étroitement à celui du temple (*1 Co* 3,9-17; *2 Co* 6,16; *Ép* 2,20-22). La lettre aux Éphésiens passera d'ailleurs du thème du corps à celui de la construction et du temple (2,14-22)[63]. La réflexion des premiers siècles s'en inspire. Mais c'est surtout à l'idée de Corps du Christ qu'elle s'attache dans son approfondissement de la nature de l'*Église de Dieu*.

On comprend cette préférence pour le thème de Corps du Christ. Certes, que Paul se soit ou non inspiré de la fable d'Ésope appliquée à la vie sociale par Menenius Agrippa[64], un point est évident: la lettre aux Romains (*Rm* 12,3-6) et le chapitre douzième de la première épître aux Corinthiens (*1 Co* 12,4-27) utilisent le thème du corps pour souligner l'union étroite et surtout la solidarité des membres (*1 Co* 12,26). Paul y indique que chacun trouve sa singularité dans la communion du tout (*1 Co* 12,21-27) et que celle-ci vient de l'Esprit (*1 Co* 12,13). Mais s'il ne s'agissait que de cette dimension, les thèmes de la construction et du Temple seraient, à tout prendre, aussi évocateurs et plus riches de résonance biblique. L'intuition de Paul ne devient claire que si l'on relie la solidarité dont parlent ces deux textes à ce qu'il affirme — dans la même lettre aux Corinthiens — de la *communion* à la table eucharistique.

Pourquoi les chrétiens sont-ils ainsi un seul Corps du Christ? Pourquoi leur manque de solidarité, surtout lorsqu'il s'étale jusqu'à la Table du Seigneur, est-il un manque de discernement du Corps (*1 Co* 11,17-34)? À cause du pain rompu qui est «communion au Corps du Christ» (10,16-17). L'unité interne de la communauté vient de ce que tous — chacun avec sa différence et sa singularité — sont saisis dans l'unique et indivisible Corps du Christ Seigneur. Ce n'est donc pas leur addition qui forme le Corps. Le Corps du Seigneur, au contraire, assume en lui leur multitude, l'Esprit de sa Seigneurie la soudant en *koinônia*[65]. La rencontre de la singularité et de la

63. Voir dans un autre contexte *Jn* 2,21, et l'article de C F MOULE, «Sanctuary and Sacrifice in the Church of the New Testament», in *JTS*, nouv série, I, 1950, 29-41.

64 Voir L. CERFAUX, *La théologie de l'Église...*, 204

65. Commentant *1 Co* 10,16, W, D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, Philadelphia 1980, écrit. «l'idée qui sous-tend ce passage est celle d'une parti-

communion, par laquelle les membres restent dans leur singularité tout en étant tournés l'un vers l'autre et l'un pour l'autre — ce qui les sauve — s'opère dans cette étreinte du Corps «de paix», «d'unité», «de réconciliation», «de charité».

La lettre aux Éphésiens — écrite elle aussi, semble-t-il, dans un contexte de tensions intra-ecclésiales — est le document-clé sur cette fonction unitive du Corps du Christ. Elle met, en effet, au cœur de sa méditation sur l'Église — qui a pour Tête le Christ Chef de l'univers entier (*Ép* 1,20-23) — l'affirmation que la haine, la division, la séparation, l'éloignement ont été abolis, tués, anéantis par le sang de la Croix: «Vous qui jadis étiez loin vous avez été rendus proches par le sang du Christ ... De ce qui était divisé il a fait une unité: dans sa chair il a détruit le mur de séparation, la haine ... Il a voulu réconcilier juifs et païens en un seul corps au moyen de la Croix: là il a tué la haine» (2,13-16). Le Corps crucifié de Jésus, son «corps de chair» (*Col* 1,22; cf. 2,11) périssable et mortel, est le lieu de la réconciliation (*Col* 1,22) parce que le pardon a été acquis dans l'assassinat sanglant de la Croix (*Ép* 1,7). En ce Corps, donné jusqu'à la mort pour que s'accomplisse le dessein bienveillant de Dieu (le «mystère») qui vise la ressoudure de l'univers entier (1,9-10), est gravé et porté le Salut.

Aussi le Corps personnel du Christ, Corps dans lequel se vit le drame du pardon et de la réconciliation, est-il en vérité «le point de rencontre» de l'humanité nouvelle, le lieu précis où la *koinônia* (que Paul décrivait comme un corps) se trouve constituée et présente, déjà toute là en son principe même. Selon la belle expression qui caractérisera concrètement le «mystère», les blocs ou factions de l'humanité brisée s'y voient «con-corporés» (le *synsôma* de *Ép* 3,6). La Résurrection de ce Corps de chair en Corps de gloire scelle donc, dans la puissance de l'Esprit, la «récapitulation» ou «retour à l'unité» de l'humanité entière dans le Christ (1,10). Le Corps ecclésial surgit *dans* et *avec* le Corps ressuscité du Seigneur (2,6) qui est sa Tête au double sens de source de vie (selon la médecine d'Hippocrate)

cipation commune au Sang du Christ et que cette participation constitue la communauté» (p. 253).

et de chef. Ainsi saisi en lui, il apparaît comme la plénitude du Christ (1,23), «ce sans quoi le Christ ne serait pas achevé mais avec quoi il est achevé»[66]. Le Corps au sens des lettres de Paul aux Corinthiens et aux Romains[67] n'existe que *dans* le Corps du crucifié glorifié par l'Esprit. Ils sont inséparables. Mais cette inclusion du Corps ecclésial dans le Corps du Ressuscité n'est que le revers d'une dépendance radicale: l'Esprit qui le fait être *koinônia* lui vient de ce Corps du Seigneur de gloire.

2. De cette lecture de la réalité du Corps ecclésial à l'affirmation que l'Église ne trouve sa pleine réalité que grâce au mystère eucharistique et même que «l'Eucharistie fait l'Église» il n'y a qu'un pas. Il sera vite franchi. D'ailleurs, nous l'avons vu, le donné paulinien lui-même pousse à l'affirmer:

La comparaison hellénistique du corps et des membres s'applique à l'Église, et elle est en plus, dans le domaine des choses chrétiennes, une réalité: non seulement *nous sommes comme* un corps, mais nous appartenons réellement au Christ et puisque sa vie est la nôtre, *nous sommes* vraiment des membres et le Christ est principe d'unité et de vie entre nous comme le corps vis-à-vis des membres. Le baptême nous a consacrés au corps du Christ et l'eucharistie nous identifie à ce corps du Christ auquel elle nous réfère, de telle sorte que le Christ est réellement, pour tous les chrétiens, leur corps. Les chrétiens sont un corps, non pas par simple droit de comparaison, mais dans un réalisme sacramentel et mystique[68].

66. J. ARMITAGE ROBINSON, *op. cit.*, 42-43.

67. Ce sens paulinien est celui que l'on retrouve dans *Col* 2,19, *Ép* 4,15-16, mais cette fois en lien avec l'affirmation de la transcendance de la Tête, le Christ.

68. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, coll *Lectio divina* 6, Paris 1954, 265, voir aussi P. BENOIT, *Exégèse et Théologie*, T. 2, Paris 1961, 117 («en recevant dans leur corps, par le rite sacramentel, le Corps du Christ, ils *sont* tous ensemble un seul corps, individuel d'abord, mais assumant en lui tous les corps de ceux qu'il s'unit») C'est ce qui montre l'histoire des expressions *corpus mysticum* et *corpus verum*. L'expression *corpus mysticum* désignait au départ le corps eucharistique, corps donné dans la prière mystique, reçu au banquet mystique, signifiant et fabriquant mystiquement l'Église, rendu présent dans les mystères liturgiques, tandis que l'expression *corpus verum* désignait le corps ecclésial, corps dans sa plénitude, son accomplissement, la réalisation de sa finalité. Ainsi, *corpus mysticum* (sacramentel) et *cor-*

Cyrille d'Alexandrie explicitera cette conviction dans une page merveilleuse de son commentaire de l'évangile johannique[69].

Ce qu'il faut surtout souligner est une conviction des premiers siècles, que l'Occident oubliera. Parce que le Corps eucharistique *est* vraiment le Corps du Seigneur[70] assumant en lui la totalité des croyants, chaque célébration eucharistique fait communier à l'Église entière. L'Église universelle est immanente à l'Église locale dans la communion au Corps eucharistique. Et, corrélativement, l'Église locale célébrant le Mémorial du Seigneur est sacramentellement communion de l'Église en sa totalité, une totalité qui embrasse tous les temps «depuis le juste Abel», tous les lieux, toutes les situations[71]. Lorsque la Tradition affirme que l'Église est eucharistique, elle dit le sens profond de l'unité infrangible de l'*Église de Dieu*, inséparable de sa catholicité, fondée en sa sainteté c'est-à-dire en son insertion dans le Christ Seigneur lui-même. Là où se trouve une synaxe eucharistique, là est l'*Église de Dieu* telle qu'elle est

*pus verum* (ecclésial) désignaient les deux modes du corps individuel du Seigneur dans son rapport à l'humanité que l'Esprit veut par lui et en lui constituer en Église de Dieu: le *corpus mysticum* est le *sacramentum* et du Seigneur et de l'Église, le *corpus verum* est l'union du corps du Seigneur et du corps des fidèles. Plus tard, les formules seront inversées, l'accent étant mis sur le corps sacramentel qualifié dorénavant de *corpus verum*. Puis l'attention se centrera sur la «présence réelle»; le rapport plénifiant à l'Église sera négligé.

69. Voir en appendice, note h, le texte du «Commentaire sur S. Jean» 11,11 *PG* 74, 559-562.

70. Voir J. A T Robinson, qui écrit (*op cit.*, 85-86). «il est bon d'être fort prudent lorsqu'on parle de la 'métaphore' du corps du Christ. Paul se sert de l'analogie du corps humain pour expliquer que les chrétiens forment le corps du Christ. Mais l'analogie ne vaut que parce que les chrétiens *sont*, littéralement, l'organisme ressuscité de la personne du Christ, dans toute sa réalité concrète. Ce qui est remarquable, c'est que Paul identifie cette personnalité avec l'Église. Mais dire que l'Église est le corps du Christ n'est pas plus une métaphore que de dire que la chair de Jésus incarné ou que le pain eucharistique sont le corps du Christ. Aucune de ces trois réalités, Église, chair, pain, n'est «*comme*» son corps (jamais Paul ne dit cela): chacune *est* le corps du Christ, ... elles sont toutes trois l'expression d'une seule et même christologie Il est à peu près impossible d'exagérer le réalisme et la force crue de la doctrine paulinienne».

71. C'est pourquoi les Liturgies évoquent les saints du passé tout autant que les besoins de l'humanité d'aujourd'hui

dans toutes les synaxes eucharistiques, qu'elle l'a été et qu'elle le sera.

Bien plus, c'est à l'Eucharistie qu'«annonçant la Mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne» (*1 Co* 11,26), au sein d'un monde que la puissance de Pentecôte veut travailler, l'Église locale entre en communion avec la *martyria* suprême du Christ Jésus, celle de la Croix, du Corps de chair livré pour que le dessein du Père s'accomplisse. Mais cette *martyria* du Christ est alors grossie de celle du Corps ecclésial inscrit en son Corps de Seigneur. La «communion des Saints» qui désigne tout à la fois Eucharistie et Église dit bien autre chose qu'une entr'aide de mérites. Elle signifie, en particulier, la profondeur d'une *koinônia* dans le témoignage *unique* rendu depuis Pentecôte, par toutes les générations, à l'*Évangile de Dieu* tel qu'il triomphe dans la Résurrection du Crucifié. Au Mémorial du Seigneur, la communauté croyante se trouve ainsi en communion, par le Corps eucharistique, avec le témoignage apostolique qu'elle a à répercuter et qui est *le sien*. En lui donnant le Corps du Christ, le Père l'intègre dans l'événement missionnaire unique qui va de la *martyria* du Christ Seigneur jusqu'au jour où «il remettra la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute domination, toute autorité, toute puissance» (*1 Co* 15,24). L'engagement de la communauté dans le monde pour le Royaume est donc rejoint par celui de l'Église entière, lui-même saisi par le Seigneur tendu entre son exaltation pascale et sa parousie du dernier jour, le *déjà* et le *pas encore*[72].

72. En *1 Co* 15,20-28 «L'apôtre proclame (...) la certitude de notre résurrection, mais d'une manière singulière, en insérant dès l'abord l'espérance anthropologique dans un contexte plus étendu. Dans la résurrection, il ne s'agit pas en premier lieu d'anthropologie, mais de christologie. Elle est l'œuvre du second Adam, et son sens n'est pas d'abord et avant tout notre résurrection, mais la souveraineté du Christ 'Car il faut qu'il règne': voilà le fil directeur de ce développement, et le fondement qui nous donne une assurance pour notre propre destin également Toutefois Paul ne se satisfait pas de cela. Très étrangement, à cette affirmation il en ajoute aussitôt une seconde: la souveraineté du Christ est limitée et provisoire, son seul but est de préparer le règne de Dieu seul. Christ tient la place de Dieu dans un monde qui n'est pas encore pleinement soumis à Dieu, bien que sa soumission eschatologique soit en cours depuis Pâques et que sa fin soit en vue. Aucune perspective ne peut

3. L'engagement missionnaire de l'Église de Dieu ne livre sa vraie raison d'être et sa nature authentique que s'il est compris à la lumière de cette théologie du Corps du Christ. Même si l'on refuse le fondement eucharistique que nous venons de présenter, on doit reconnaître que l'insertion du Corps ecclésial dans le Corps personnel du Seigneur donne à la mission toute son ampleur. Par essence l'Église est missionnaire.

Il ne s'agit pas, en effet, simplement d'une inquiétude profonde et d'un zèle intensif pour le salut des individus. La visée est aux dimensions de la Seigneurie du Christ dans laquelle l'Église — avec son être, sa destinée, sa fidélité — se trouve inscrite. Or, qu'il s'agisse de la pensée strictement paulinienne (*1 Co* 15,20-28), des affirmations des lettres aux Colossiens, aux Éphésiens et aux Philippiens (*Col* 1,16-20; *Ép* 1,10.20-23; *Ph* 2,9-11), cette Seigneurie doit s'exercer sur l'univers *comme tel* et en celui-ci sur l'humanité *comme telle*. Il faut changer l'allégeance du monde, faire que le pouvoir des puissances y soit remplacé par la souveraineté du Christ et donc par le Règne de Dieu. Alors seulement l'*Évangile de Dieu* sera pleinement accompli.

Dans l'activité missionnaire de l'Église, c'est donc la puissance du Seigneur lui-même — celle de l'Esprit donné à sa Résurrection — qui par le Corps ecclésial qui est vraiment le sien pénètre le monde. Il s'agit du Seigneur de gloire actualisant son pouvoir par son Corps. On transcende ainsi tout affaissement de la mission dans l'individualisme. La mission vise la «concorporation» en acte, dans le Kyrios, de tout ce qui tisse l'existence humaine, d'abord du morceau de monde impliqué dans la vie de chaque communauté chrétienne puis du vaste espace universel dont ce morceau lui-même est solidaire. Elle est donc acte du Seigneur en son Corps.

Selon cette perspective, il devient impossible de séparer unité et mission, *koinônia* ecclésiale et engagement «pour le monde».

être plus apocalyptique. Il apparaît ici avec la plus grande évidence que Paul ne peut et ne veut absolument pas parler d'une fin de l'histoire déjà arrivée, mais qu'il voit bien que le temps de la fin a commencé» (E. KASEMANN, *Essais exégétiques*, 222).

S'il n'est d'*Église de Dieu* que missionnaire, il n'est d'Église missionnaire que soudée dans l'Unité du Corps du Christ. Et de même que l'Eucharistie ouvre sur la mission, la mission dépend de l'Eucharistie dans la mesure où celle-ci est vécue comme émergence de la relation qu'établit l'Esprit entre Corps du Seigneur et Corps ecclésial. Il est donc faux de séparer dans l'Église de Dieu sa réalité de «mystère» et son rôle d'instrument de Salut. Ils ne sauraient être l'un sans l'autre.

L'Église de Dieu est ainsi à la mesure du Salut. Depuis Pentecôte, Dieu fait venir son Règne en enserrant chaque communauté et (en celle-ci) chaque croyant dans l'Unité qui les précède et les fait être sans pour autant nier leur singularité: l'Unité du Corps de réconciliation et de communion. L'Église ne saurait être identifiée simplement à la communauté de ceux et de celles qui «imitent» le Christ Jésus. Elle n'est pas d'abord un organisme éthique, si noble soit sa conception de l'humanité et du monde. Elle est, radicalement, la communauté *du* Christ, c'est-à-dire le groupe de ceux et celles que l'Esprit de Pentecôte introduit, génération après génération, dans la «nouvelle existence», l'existence «réconciliée» qui n'a qu'un seul foyer: le Corps du Seigneur[73].

Confesser, avec le symbole de Nicée-Constantinople, «nous croyons en l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique» n'est donc pas proclamer une vérité «étrangère» à l'axe central de la foi. C'est, au contraire, résumer celle-ci.

J.M.R. TILLARD

SUMMARY. — *This is the text of a paper given in the framework of the Faith & Order study on the Confession of the Apostolic faith. It brings out the content of the article of the Creed: «We believe in one holy, catholic and apostolic Church». In analysing the link between the Church of God and the Gospel of God, the author sets out by affirming the rôle of Tradition and then underlines the importance of Pentecost for an understanding of what the Church's true nature is. This true nature appears as a fellowship in the Holy Spirit, a revelation of the Church of God and the accomplishment of God's Gospel. As God's*

73. Cette vision n'est pas absente du document de Lima sur l'Eucharistie

*Church, this fellowship is also the Body of Christ, the ecclesial Body which only exists in the glorious Body of the crucified Christ. The Spirit which makes of it a «koinônia» comes to it from the Body of the Lord of glory. Because the eucharistic Body* is in truth *the Lord's Body which takes up in itself the totality of the believers, each celebration of the eucharist grants us fellowship with the whole Church and also with Christ's «martyria» and with his Lordship over the world which is the basis of missionary undertaking.*

## APPENDICE

a. Les liturgies en sont le grand témoin. Voir A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953, 176-177; H. PÉTRÉ, introduction à ÉTHÉRIE, *Journal de voyage*, coll. *SC* 21, Paris 1948, 67. Parmi les textes patristiques bornons-nous à citer IRÉNÉE, *Adv. Haer.* III, 17,2-3: «17,2. C'est cet Esprit que David avait demandé pour le genre humain en disant: 'Et, par ton Esprit qui dirige, affermis-moi.' C'est encore cet Esprit dont Luc nous dit qu'après l'Ascension du Seigneur il est descendu sur les disciples, le jour de la Pentecôte, avec pouvoir sur toutes les nations pour les introduire dans la vie et leur ouvrir le nouveau Testament: aussi est-ce dans toutes les langues que, animés d'un même sentiment, les disciples célébraient les louanges de Dieu, tandis que l'Esprit ramenait à l'unité les tribus séparées et offrait au Père les prémices de toutes les nations. C'est pourquoi aussi le Seigneur avait promis de nous envoyer un Paraclet qui nous accorderait à Dieu. Car, comme de farine sèche on ne peut, sans eau, faire une seule pâte et un seul pain, ainsi nous, qui étions une multitude, nous ne pouvions non plus devenir un dans le Christ Jésus sans l'Eau venue du ciel. Et comme la terre aride, si elle ne reçoit de l'eau, ne fructifie point, ainsi nous-mêmes, qui n'étions d'abord que du bois sec, nous n'aurions jamais porté du fruit de vie sans la Pluie généreuse venue d'en haut. Car nos corps, par le bain du baptême, ont reçu l'union à l'incorruptibilité, tandis que nos âmes l'ont reçue par l'Esprit. C'est pourquoi l'un et l'autre sont nécessaires, puisque l'un et l'autre contribuent à donner la vie de Dieu.

«17,3. (...) C'est précisément cet Esprit qui est descendu sur le Seigneur, 'Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de science et de piété, Esprit de crainte de Dieu'. Et c'est ce même Esprit que le Seigneur à son tour a donné à l'Église, en envoyant des cieux le Paraclet sur toute la terre, là où le diable avait

été précipité comme l'éclair, selon la parole du Seigneur: c'est pourquoi cette rosée de Dieu nous est nécessaire pour que nous ne soyons pas consumés ni rendus stériles et pour que, là où nous avons un accusateur, nous ayons aussi un Défenseur. Car le Seigneur a confié à l'Esprit Saint l'homme, son propre bien, qui était tombé entre les mains des brigands, cet homme dont il a eu compassion et dont il a lui-même bandé les blessures, donnant deux deniers royaux pour que, après avoir reçu par l'Esprit l'image et l'inscription du Père et du Fils, nous fassions fructifier le denier qui nous est confié et le remettions au Seigneur ainsi multiplié».

LÉON LE GRAND (*De jejunio Pentecostes Sermo 1,1*) appelle les Apôtres à la Pentecôte «princes de l'Église naissante» (cf. *SC* 200, Paris 1973, 26-27). Dans son homélie 2 sur la Pentecôte, JEAN CHRYSOSTOME affirme: «aujourd'hui, nous voici arrivés au comble de tous les biens, nous voici parvenus à la métropole (*mêtropolin*) des solennités, nous voici prêts à recueillir les fruits de la promesse du Seigneur. 'Si je m'en vais, nous disait-il, je vous enverrai un autre Consolateur, et je ne vous laisserai point orphelins' (*Jn* 16,17) Voyez-vous sa sollicitude? voyez-vous son ineffable charité? Il y a quelques jours à peine, il est retourné dans les cieux, il est rentré en possession du trône royal, il a repris son siège à la droite du Père; et aujourd'hui il nous gratifie de la venue de l'Esprit Saint, et il nous envoie du haut des cieux des biens innombrables. N'est-il pas vrai, je vous le demande, que tous les biens nécessaires à notre salut nous ont été dispensés par ce divin Esprit? (...) c'est là que toutes les choses qui concourent à la beauté de l'Église de Dieu, trouvent leur principe» (trad. J. BAREILLE, *Oeuvres complètes*, Paris 1866, T. 4, 118). Dans l'homélie 1 il disait: «La nature humaine est montée il y a dix jours jusqu'au trône suprême, et aujourd'hui l'Esprit Saint descend sur elle. Le Seigneur emporte dans les cieux les prémices de l'humanité, et il en fait descendre le Saint-Esprit. Un autre Seigneur nous distribue ses biens; car l'Esprit Saint est également Seigneur, le Père, le Fils, le Saint-Esprit ayant partagé entre eux l'économie de notre rédemption. Dix jours ne s'étaient pas encore écoulés depuis l'Ascension du Christ qu'il nous avait envoyé ces dons spirituels, ces gages de notre réconciliation. Afin que l'on ne fût point dans le doute et que l'on ne demandât pas avec embarras: Qu'est-ce que le Christ est allé accomplir dans les cieux; nous a-t-il réconciliés avec son Père; l'a-t-il fléchi en notre faveur? Le divin Maître, pour nous montrer que la réconciliation était opérée, nous en a envoyé aussitôt les gages» (*ibid.*, 105).

Citons encore l'*Epist.* 120 de JÉRÔME: «l'Esprit était dans le Seigneur, et ne résidait pas encore tout entier dans les apôtres. C'est pour cela qu'ils sont terrifiés lors de la passion, qu'ils renient le Christ et jurent qu'ils ne le connaissent pas. Mais, une fois qu'ils sont baptisés dans l'Esprit Saint et qu'ils reçoivent l'abondance de la grâce de l'Esprit Saint, ils parlent aux princes des Juifs avec assurance: 'Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes' (*Ac* 5,29), ils ressuscitent les morts, se réjouissent dans la flagellation, versent leur sang, se couronnent dans leurs propres supplices. L'Esprit n'était donc pas encore dans les apôtres, les grâces spirituelles ne débordaient pas de leur sein, parce que le Seigneur n'avait pas encore été glorifié. Ce qu'il faut entendre par cette gloire, lui-même le dit dans l'Évangile: 'Père, glorifie-moi de cette gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût'. La gloire du Sauveur, c'est le gibet de son triomphe».

*

b. Comme exemple de cette harmonisation, citons simplement les *Catéchèses* de CYRILLE de JÉRUSALEM, *Cat.* 17,12-20: «(Jésus) a gratifié ses apôtres de la compagnie du Saint-Esprit. Il est en effet écrit: 'À ces mots, il souffla sur eux et il leur dit: Recevez l'Esprit Saint ... Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus'. Cette seconde insufflation — puisque les fautes volontaires avaient effacé la première — se produisit pour que fût accompli ce texte de l'Écriture: 'Il est monté en soufflant sur ta face et en te libérant de ta tribulation'. Mais il est monté d'où? Des enfers: car, ainsi l'a raconté l'Évangile, c'est après sa Résurrection qu'il a soufflé. Mais s'il donne alors la grâce, il la prodiguera encore davantage. Voici qu'il leur dit: Je suis prêt à vous donner dès maintenant, mais votre vase n'est pas encore vide. Donc, en attendant, recevez la quantité de grâce que vous pouvez contenir, mais attendez-en encore davantage. 'Quant à vous, demeurez dans la ville de Jérusalem jusqu'à ce que vous ayez revêtu la force d'en haut'. Prenez maintenant une partie; alors, vous emporterez le tout. Car celui qui reçoit ne possède souvent que partiellement le don; mais celui qui 'est revêtu' est enveloppé de toute part par la robe. 'Ne craignez pas, dit-il, les armes et les traits du diable: vous emporterez en effet la puissance de l'Esprit-Saint'. Souvenez-vous de ce que nous venons de dire, à savoir que l'Esprit ne se divise pas, mais seulement la grâce qui vient par lui".

*

c. On retrouve cette relation à Babel jusque dans les prières liturgiques. Ainsi dans le gélasien (*cf. Liber Sacramentorum Romanae Æcclesiae Ordinis anni circuli*, ed. MOHLBERG, Rome 1960, 100) et le léonien (*cf. Sacramentum Veronense*, ed. MOHLBERG, Rome 1956, 27-28: «Uere dignum: haec tibi nostra confessio, pater gloriae, semper accepta sit, de cordibus / filiorum promissionis emissa: quia (f. 20v) nihil sublimius collatum aeclesiae tuae probamus exordiis, quam ut euangelii tui praeconia linguis omnibus credentium ora loquerentur; ut et illa sententia, quam superbae quondam turris extructio meruit, solueretur, et uocum uarietas aedificationi aeclesiasticae non difficultatem faceret, sed augeret potius unitatem: per.»).

*

d. Augustin, parmi bien d'autres, connaît cette explication. Ainsi: dans les *Réponses aux questions de Janvier*, II, 29: «Le cinquantième jour est aussi recommandé dans les Écritures, non pas seulement dans l'Évangile qui annonce la venue de l'Esprit Saint, mais aussi dans les anciens livres sacrés. Là, en effet, après la pâque célébrée par l'immolation de l'agneau, on compte cinquante jours jusqu'à celui où, sur le mont Sinaï, Moïse, serviteur de Dieu, reçut la loi écrite avec le doigt de Dieu: or l'Évangile nous apprend que le doigt de Dieu signifie l'Esprit Saint. Un évangéliste fait dire au Sauveur: 'Je chasse les démons par le doigt de Dieu', et un autre exprime ainsi la même pensée: 'Je chasse les démons par l'Esprit de Dieu'. (...) L'agneau est immolé, la pâque est célébrée, et cinquante jours après, la loi est donnée pour la crainte, écrite avec le doigt de Dieu. Le Christ est mis à mort, comme un agneau qu'on mène à la boucherie, selon les paroles d'Isaïe; la vraie Pâque est célébrée, et, cinquante jours après, l'Esprit Saint est donné pour l'amour, l'Esprit Saint qui est le doigt de Dieu, et contraire aux hommes cherchant leurs intérêts, accablés à cause de cela d'un joug dur et d'un poids lourd, et ne trouvant pas de repos pour leurs âmes, car la charité ne cherche point ses propres intérêts (...).

»Lisez l'Exode, et voyez combien de jours après la célébration de la pâque la loi fut donnée. Dieu parle à Moïse au désert du Sinaï le premier jour du troisième mois. Marquez donc un jour depuis le commencement de ce troisième mois, et voyez ce que le Seigneur dit entre autres choses: 'Descends, parle au peuple, purifie-le et sanctifie-le aujourd'hui et demain; qu'ils lavent leurs vêtements et qu'ils soient prêts pour le troisième jour, car dans trois jours le Seigneur descendra devant tout le peuple sur la montagne du Sinaï'. La loi fut ainsi don-

née le troisième jour du troisième mois. Or, comptez depuis le quatorzième jour du premier mois, où fut faite la pâque, jusqu'au troisième jour du troisième mois, et vous trouverez dix-sept jours du premier, trente du second, trois du troisième, ce qui fait cinquante jours».

*

e. La *Mekhilta* (cf. n. 29) porte ces lignes:

«La Torah a été donnée comme bien commun (c'est-à-dire comme appartenant à tous les peuples), publiquement, à un endroit n'appartenant à personne. Que chacun vienne donc et l'accepte! Je pourrais alors penser qu'elle a été donnée nuitamment. C'est pourquoi il est dit (*Ex* 19,6): ' or le surlendemain au lever du jour'. Je pourrais alors penser qu'elle a été donnée en silence. C'est pourquoi il est dit: 'il y eut des tonnerres et des éclairs'. Je pourrais alors penser qu'on n'a pas entendu les voix (c'est-à-dire les tonnerres). C'est pourquoi il est dit (20,18): ' tout le peuple vit (= entendit) les voix', et il est dit également (*Ps* 29,4-5): 'la voix de YHWH dans la force, la voix de YHWH dans l'éclat; la voix de YHWH fracasse les cèdres du Liban'. R. Yossé dit: voici ce qui est écrit (*Is* 45,19): 'je n'ai pas parlé en secret ni dans un endroit d'une région ténébreuse'.

»(...) Et pourquoi la Torah n'a-t-elle pas été donnée dans le pays d'Israël? Afin de ne fournir aucun prétexte aux peuples du monde qui auraient pu dire (alors): c'est parce qu'elle a été donnée dans son pays (le pays d'Israël) que nous ne l'avons pas acceptée! ... C'est pourquoi elle a été donnée dans le désert comme bien commun, publiquement, et à un endroit n'appartenant à personne. C'est en trois choses que la Torah a été donnée: dans le désert, dans le feu, et dans l'eau. De même que ces trois choses sont gratuites pour tout le monde, de même la Torah est gratuite pour tous les habitants du monde».

*

f. (Cf. n. 55). H. SCHLIER écrit:

«Car, dans le Christ sur la croix, la contrainte a été brisée qui maintenait les hommes dans l'égoïsme — dans leur propre dimension. Une nouvelle possibilité de vie, un nouvel espace vital leur est ouvert dans le corps du Christ sur la croix — dans l'amour du Christ —; en lui, ils peuvent s'ouvrir à Dieu et, par conséquent, les uns aux autres. Dans ce corps du Christ sur la croix (...) la nouvelle humanité est fondée et disposée; elle est portée et supportée par Dieu, réconciliée avec lui, de même que les hommes sont réconciliés entre eux; elle est

donc une humanité de paix. Dans ce corps du Christ crucifié, la 'réconciliation' est ouverte à l'homme comme l'unique dimension.

»La nouvelle possibilité de vie est ouverte aux hommes non seulement par le corps du Christ sur la croix, mais, comme nouvel état de vie, elle a été suscitée dans l'Église par la résurrection du Christ incarné et par son ascension dans la force du Saint-Esprit. Strictement prise, cette nouvelle possibilité de vie par la croix du Christ n'est que l'Église édifiée par la puissance du Saint-Esprit dans la résurrection et l'ascension du Christ. Dans sa réalité, l'Église est le nouvel espace vital des hommes ouvert pour eux par le Christ sur la croix. Elle n'est rien d'autre que la dimension concrète de l'ouverture que le Christ nous a obtenue en nous portant sur la croix».

*

g. SAINT AUGUSTIN, *Sermo* 341 (cf. n. 58):

«En effet, le chef et les membres ne forment qu'un seul Christ, non que le Christ ne soit complet en lui-même, mais parce qu'il a daigné former un seul tout avec nous, bien qu'il soit complet sans nous, non seulement comme Verbe, Fils unique égal au Père, mais encore dans cette nature humaine dont il s'est revêtu, et où il est Dieu et homme tout ensemble. (...) Nous sommes donc tous les membres et le corps de Jésus Christ, non seulement nous qui sommes ici, mais tous les chrétiens répandus par toute la terre; non seulement ceux qui existent actuellement, et que dirai-je ici? mais encore tous ceux qui, depuis le juste Abel, ont existé et existeront jusqu'à la fin du monde, tant que les hommes engendreront et seront engendrés; tous les justes qui traversent cette vie, tous ceux qui existent maintenant, non dans ce lieu, mais en cette vie, et tous ceux qui doivent naître dans la suite; tous forment le corps unique de Jésus Christ, et ils sont, chacun, membres de Jésus Christ. Donc tous forment son corps, et sont chacun ses membres. (...) Et comme il est dit de lui encore, 'qu'il est le chef de toute principauté et de toute puissance' (*Col* 2,10) nous unissons cette Église, voyageuse maintenant sur la terre, à cette Église du ciel, où nous avons les anges pour concitoyens. (...) Le Christ nous est donc révélé dans les Écritures tantôt comme le Verbe égal au Père, tantôt comme Médiateur, lorsque le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous (*Jn* 1,14), tantôt, enfin, comme étant à la fois le chef et les membres. (...) De même que l'époux est uni à son épouse, ainsi le chef est uni au corps, car l'homme est le chef de la femme. Soit donc que nous disions le chef et le corps, ou l'époux et l'épouse, vous devez entendre qu'il n'y a qu'un seul Christ. Voilà pourquoi le même apô-

tre, lorsqu'il n'était encore que Saul, entendit Jésus lui dire: 'Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu?' (*ct* 9,4) parce que le chef est étroitement uni au corps. Et lorsque Paul, devenu prédicateur de Jésus Christ, souffrait, de la part des autres, des persécutions semblables à celles qu'il avait exercées lui-même, il disait: 'C'est pour accomplir dans ma chair ce qui manque à la passion de Jésus Christ' (*Col* 1,24), montrant ainsi que ses souffrances devaient être regardées comme les souffrances mêmes du Christ: ce qui ne peut s'entendre du chef lui-même, qui, dans le ciel, ne peut souffrir rien de semblable; il faut donc les entendre de son corps, c'est-à-dire de l'Église, car ce corps uni à son chef ne fait qu'un seul Christ».

*

h. *Commentaire sur S. Jean*, de S. CYRILLE D'ALEXANDRIE (cf. n. 69):

«Nous bénéficions d'une union corporelle avec le Christ, nous qui participons à sa chair sacrée. Saint Paul en témoigne lorsqu'il dit à propos du mystère de la piété: Ce mystère, Dieu ne l'avait pas fait connaître aux hommes des générations passées comme il l'a révélé maintenant par l'Esprit à ses saints apôtres et à ses prophètes. Ce mystère, c'est que les païens sont associés au même héritage, au même corps, au partage de la même promesse dans le Christ.

»Si nous formons tous entre nous un même corps dans le Christ, et non pas seulement entre nous, mais avec lui, puisque évidemment il est en nous par sa propre chair, comment donc notre unité entre nous et dans le Christ n'est-elle pas déjà visible? Car le Christ est le lien de l'unité, étant en lui-même Dieu et homme.

»Quant à l'unité dans l'Esprit, nous suivrons le même chemin et nous dirons encore qu'ayant tous reçu un seul et même Esprit, je veux dire l'Esprit Saint, nous sommes en quelque sorte mêlés intimement les uns avec les autres et avec Dieu. En effet, bien que nous soyons une multitude d'individus, et que le Christ fasse demeurer en chacun de nous l'Esprit de son Père qui est le sien, il n'y a cependant qu'un seul Esprit indivisible, qui rassemble en lui-même les esprits distincts les uns des autres du fait de leur existence individuelle, et qui les fait apparaître pour ainsi dire comme ayant tous une seule existence en lui.

»De même que la vertu de la chair sacrée fait un seul corps de tous ceux en qui elle est venue, de la même manière, à mon avis, l'Esprit de Dieu un et indivisible qui nous habite nous conduit tous à l'unité spirituelle. C'est pourquoi saint Paul nous exhortait ainsi: Supportez-

vous les uns les autres avec amour; rassemblés dans la paix, ayez à cœur de garder l'unité dans un même Esprit, comme votre vocation vous a tous appelés à une seule espérance. Il n'y a qu'un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, parmi tous, et en tous. Si l'unique Esprit habite en nous, le Dieu unique, Père de tous, sera en nous, et il conduira par son Fils à l'union mutuelle et à l'union avec lui tout ce qui participe de l'Esprit (...).

»Tous, nous sommes donc un seul être dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Un seul être, dis-je, dans une identité d'état, (...) un seul être dans un progrès conforme à la piété, par notre communion à la chair sacrée du Christ, par notre communion à l'unique Esprit Saint» (11,11, *PG* 74, 559-562).

# Païsij Veličkovskij et le rôle œcuménique
## de l'Église orthodoxe roumaine

Le 15 novembre 1984 on a célébré le cent quatre-vingt-dixième anniversaire du passage «de la vie à la Vie» (comme l'écrit son biographe roumain, le grand métropolite Grégoire IV le Didascale) du bienheureux Païsij Veličkovskij, starets des monastères de Dragomirna, de Secu et plus tard de Neamţ, en Moldavie. C'est une bonne occasion de nous arrêter un peu pour considérer certains aspects qui ne peuvent nous laisser indifférents et rappeler ou mettre en lumière certains éléments peu connus, oubliés ou parfois, intentionnellement ou non, ignorés quand on parle du starets Païsij.

Ces dernières décennies, la personnalité du starets Païsij et les événements le concernant, comme aussi ses écrits, ont acquis un tel renom que nous, fidèles de l'Église orthodoxe roumaine, nous nous sentons le devoir de prendre acte, mieux que cela ne s'est fait dans le passé, de ce que fut la contribution roumaine à la formation de la personnalité de ce «rénovateur du monachisme» et «pionnier de la redécouverte (aux XVIII$^{e}$ et XIX$^{e}$ siècles) de la spiritualité monastique orientale traditionnelle, dans toute la fraîcheur des Pères», pour employer l'expression de l'Américain Cuthbert D. Hainsworth. Celui-ci a outenu en 1973 à l'Institut pontifical des Études Orientales à Rome, une thèse de doctorat intitulée «Staretz Paisy Velichkovsky (1722-1794). Doctrine of Spiritual Guidance», dont seul le cinquième chapitre a été publié, à Rome aussi, en 1976[1].

Le travail de Hainsworth se fonde exclusivement sur les sources bibliographiques russes. Ce fait conditionne sa vision et le conduit à des affirmations inexactes, comme celle-ci: «de fait, il n'existe aucun écrit du starets consacré spécifiquement au thème de la direction spirituelle. En conséquence, une grande partie de sa pensée sur ce sujet doit être trouvée de manière

1. Cf. *Irénikon* 53 (1980), pp. 114s. — N d.l.R.

indirecte à partir d'autres écrits, petits traités ou correspondance, sur la spiritualité de la prière de Jésus et sur la vie monastique» (p. 4).

L'auteur américain définit franchement Païsij comme «une figure-clé de la spiritualité russe», en lui reconnaissant seulement l'activité signalée par les sources russes. Et bien qu'il parle du «génie de ce grand précurseur des starcy d'Optino», il ignore totalement un fait essentiel, à savoir que Païsij n'a écrit qu'en roumain — langue qu'il possédait parfaitement — l'œuvre unique et fondamentale qui traite expressément le thème même qu'aborde Hainsworth.

Passant sous silence le milieu roumain, absolument essentiel pour retracer le phénomène de l'influence et des œuvres de Païsij, sa thèse de doctorat auprès du prestigieux Institut de Rome se condamne dès le départ, par cette grave lacune qui nuit indubitablement au sujet traité lui-même, son travail restant incomplet, voire erroné dans ses conclusions.

L'écrit dont Hainsworth n'a pas pris connaissance lorsqu'il a rédigé sa thèse s'intitule: «Réponse envoyée par le starets Païsij au hiéromoine Sofronie de Transylvanie quand il se trouvait au skite de Robaia du monastère d'Argeş, lequel avait écrit au starets Païsij, au monastère de Dragomirna, en lui demandant de lui envoyer des frères pour restaurer la vie communautaire»[2].

Dans ce texte se trouvent synthétisés de manière exemplaire tant le portrait idéal du «guide spirituel» que la conception de Païsij sur le rapport disciple-maître. Si Hainsworth avait connu, ne fût-ce que dans les grandes lignes, le contenu de cet écrit important il n'aurait pas commis l'erreur de considérer l'influence de Païsij comme un simple phénomène de la spiritualité russe, qui a pu trouver seulement, pour s'imposer, un terrain occasionnel en Moldavie, à Dragomirna, Secu et Neamţ. Une telle opinion, du reste assez répandue, ne correspond ni à la réalité de l'époque ni à la vérité historique.

2. «Răspunsul Stareţului Paisie ce au trimis ieromonahului Sofronie Ardeleanu aflîndu-se la Schitul Robaia al Mînăstirii Argeş, care a fost trimis scrisoare cu rugăciune la stareţul Paisie în mînăstirea Dragomirna ca să-i trimită oameni pentru îndreptarea vieţii de obşte».

Depuis déjà un demi-siècle maintenant, dans la revue «Irénikon» (1934, pp. 561-572) Dom M. Schwarz a exprimé le vœu que puisse être mise en lumière de manière plus pénétrante la contribution roumaine à la formation de la personnalité du starets Païsij et l'influence déterminante qu'a eue cette contribution, à l'époque, sur le mouvement dit «païsien». Ce souhait a été repris avec plus de force encore par le professeur Dumitru Stăniloae, comme aussi par le métropolite de Sibiu, le Dr Antonie Plămădeală, surtout dans son livre «Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă» (Sibiu, 1983)[3].

Mentionnons seulement en passant la vaine tentative du professeur P. I. David pour rechercher les origines roumaines de la biographie du starets Païsij, qui constitue une erreur semblable à celle de Hainsworth, en tant qu'elle témoigne de l'ignorance des documents et de la réalité. À la fin de 1918 a paru, à Iaşi, une brochure de Stefan Berechet intitulée «Autobiografia Stareului Paisie Velicicovschi», qui fait apparaître clairement l'origine du starets à partir de ses dires eux-mêmes; cela démontre que la route empruntée par le Pr David ne peut conduire à de bons résultats. La bonne route, au contraire, reste celle qu'indiquent le Pr Stăniloae et le métropolite Antonie: c'est-à-dire montrer les racines roumaines du mouvement «païsien» comme un mouvement «oecuménique», appartenant au monde orthodoxe tout entier et représentant une espèce de synthèse pan-orthodoxe, mais avec ses racines, son point de départ et les fondements de son expression dans l'Orthodoxie roumaine. C'est justement ce que passent systématiquement sous silence toutes les études de majeure ou moindre ampleur consacrées au starets Païsij, dans les travaux des spécialistes.

Le professeur grec A. E. Tachiaos, auteur de l'ouvrage le plus étendu et le plus érudit, après celui de Četverikov, sur le starets: «Païsij Veličkovskij et son école ascético-philologique» , accorde au facteur roumain une place marginale, pour mettre complètement l'accent sur le développement russe du

3. Cf. *Irénikon* 57 (1984), p 580 — N.d I.R.

4 Ὁ Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722-1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του, Thessalonique 1964

mouvement païsien. Un autre professeur grec, C. Papoulidis, développe dans plusieurs articles, publiés en français puis traduits aussi en espagnol, une thèse particulièrement originale: il y aurait eu, presque en concomitance, deux «renaissances» de la spiritualité des Pères dans l'Église orthodoxe au XVIII^e^ siècle: l'une grecque, sur l'Athos, avec Nicodème l'hagiorite, Macaire de Corinthe, Athanase de Paros, et une autre dans le monde slavo-roumain, appelée précisément «mouvement païsien». Il présente les choses de manière à faire croire que celle-là a précédé celle-ci! Il suffit, de toute façon, d'établir la chronologie et de confronter les caractéristiques que Papoulidis attribue à la renaissance grecque avec ce que fut le mouvement païsien pour faire cette constatation assurée: ce dernier, qui s'est cristallisé à l'Athos en tout premier lieu dans la communauté roumaine païsienne (n'oublions pas que les huit premiers disciples de Païsij étaient roumains, ceux d'origine slave sont venus plus tard), puis est devenu en Moldavie un grand courant intéressant l'ensemble du monde orthodoxe, précède d'environ deux décennies le mouvement grec. Les trois auteurs grecs ci-dessus mentionnés suivent point par point le programme païsien, la conception païsienne et l'orientation païsienne qui furent de faire renaître la spiritualité des Pères. Mais cette spiritualité des Pères se serait très bien conservée, du XVI^e^ siècle jusqu'à Païsij, dans l'Église orthodoxe roumaine et dans sa culture théologique.

Tous les historiens de la spiritualité russe reconnaissent qu'après la mort de Nil Sorskij (1508) et de Joseph de Volokolamsk (1515), «les deux artisans du siècle d'or de la spiritualité russe»[5], jusqu'à Païsij Veličkovskij, il y eut une longue période de décadence, de disparition de la tradition spirituelle des Pères — mises à part deux interruptions temporaires à la fin du XVII^e^ et au début du XVIII^e^ siècles, avec S. Dimitri de Rostov (1651-1709) et, au XVIII^e^ avec S. Tikhon de Zadonsk (1724-1783). C'est un fait auquel souscrivent aussi Kologrivov, Koncevič et Fedotov, qui sont comptés, en cette seconde moitié de

5 Selon l'expression d'I Kologrivov, dans *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953, pp 183ss.

notre siècle, parmi les historiens les plus accrédités de la spiritualité russe. D'un coup, ensuite, — reconnaissent les mêmes historiens — le tableau se retourne et à la place du vide nous avons, à partir du XIX$^{e}$ siècle, une extraordinaire floraison du «starčestvo russe», scellé par le mouvement slavophile et les œuvres d'un Khomiakov, d'un Kirievsky, de Gogol, Dostoïevski, Tolstoï, Vladimir Soloviev, pour en arriver à la théologie russe du XX$^{e}$ siècle. La raison: Païsij! Mais on ne cherche pas plus loin: où Païsij a-t-il réussi à trouver la source, interrompue, et à la faire couler de nouveau sur la terre orthodoxe russe?

On devrait alors reconnaître que Dragomirna, Secu, Neamţ ne représentent pas seulement des points géographiques reliés par l'activité de Païsij, mais vraiment ces centres spirituels orthodoxes — quelques uns parmi les dizaines de centres similaires en Roumanie — où Païsij, et avant lui Basile de Poiana le Grand ainsi que d'autres émigrés russes, auraient trouvé le milieu favorable, la grande tradition orthodoxe et athonite. N'oublions pas que (comme l'a montré le professeur Theodor Bodogae) depuis des siècles, par le système d'«inclination» des monastères de Valachie et de Moldavie en faveur de la sainte Montagne de l'Athos, celle-ci est, économiquement, une espèce de «métochion» des Pays roumains; elle appartient matériellement à l'Église orthodoxe roumaine, dont les ressources sont le soutien de sa vie. Un tel état de choses favorise la fertilisation continue et directe de la spiritualité roumaine par la source de l'Orthodoxie et permet une large et féconde circulation d'hommes, de livres et de traditions.

Tous ces éléments restent ignorés des études sur Païsij à l'échelle internationale, mais reviennent en propre et par devoir à la théologie roumaine. La tâche lui échoit de faire connaître au monde savant notre contribution à la formation de la personnalité du starets Païsij, et donc du mouvement païsien en tant que phénomène appartenant à toute l'Orthodoxie, mais en même temps profondément enraciné dans la vie de l'Orthodoxie roumaine.

* * *

Nous devons mettre en relief un autre fait trop facilement passé sous silence: toutes les biographies du starets Païsij, sans exception, ont été écrites par des moines roumains ou slaves qui furent ses disciples, mais sur ordre du premier starets roumain de Neamţ, Silvestre, originaire de Braşov en Transylvanie. Celui-ci constata en 1812, quand il fut élu starets avec l'appui du métropolite Benjamin Costachi (jusque là, depuis la mort de Païsij, tous les starets avaient été des Ukrainiens ou des Russes), qu'en vingt ans personne ne s'était préoccupé de mettre par écrit les souvenirs des disciples, à ce moment-là âgés, sur leur starets.

La première biographie du starets Païsij a été écrite à Neamţ par le moine Vital, disciple roumain de Païsij qu'il suivit de Dragomirna à Secu, puis à Neamţ. Elle est brève, mais bien caractéristique de la façon dont le voyaient les Roumains. D. Fortuna la découvrit en 1919 dans le manuscrit 952 de la Bibliothèque de l'Académie roumaine de Bucarest, mais c'est seulement le professeur Ioan Ivan qui, la redécouvrant dans le texte autographe de l'auteur, dans un livre du monastère de Neamţ, en a mis en lumière l'importance et en a identifié l'auteur (cf. «Metropolia Moldovei şi Sucevei», n. 1-2, 1958). Le manuscrit de Bucarest comporte en plus, par comparaison avec celui de Neamţ, un passage extrêmement important, dont l'auteur peut être soit Vital soit le futur métropolite Grégoire le Didascale. On attribue à Vital lui-même un autre écrit sur la communauté païsienne, qui met l'accent sur l'œuvre du starets roumain Hilaire — celui qui recontruisit les cellules à Neamţ —; conservé dans le manuscrit 704 de la Bibliothèque de l'Académie roumaine, il a été signalé aussi par D. Fortuna en 1919.

Une seconde biographie du starets, beaucoup plus étendue, a été écrite par son disciple slave Métrophane, calligraphe exceptionnel, sur l'ordre de Silvestre le Transylvain. Métrophane a écrit en slavon et son autographe même est conservé dans le manuscrit slave 212 de la Bibliothèque du monastère de Neamţ. Son ouvrage a été reproduit en un grand nombre de copies: l'une dans le manuscrit 207 de Neamţ; une autre dans le manuscrit 117 de la Bibliothèque de la métropole de Iaşi,

provenant du monastère de Secu et antérieurement du monastère Almaş voisin de Pietra Neamţ; une autre dans le manuscrit 279 de l'ancienne Bibliothèque de l'Académie de théologie de Saint-Pétersbourg, aujourd'hui à la Bibliothèque publique de l'État, de Léningrad (Sigle SPb, DA, n. 279).

Cette biographie n'a pas satisfait la communauté du monastère de Neamţ parce que Métrophane écrivait de manière élogieuse sur Dragomirna et émettait des avis très critiques sur le temps que Païsij avait passé à Neamţ. Sur la base de cet ouvrage a été entreprise une nouvelle biographie du starets, en roumain cette fois, par le célèbre Isaac le Didascale, le meilleur connaisseur (roumain) de la langue grecque dans la communauté païsienne, disciple de Païsij, qui fut lui aussi en étroit contact avec le starets durant de longues années. La biographie d'Isaac était connue de tous, mais personne ne l'avait retrouvée, au point qu'elle était tenue pour perdue. Je l'ai récemment identifiée dans le manuscrit roumain 154 de la Bibliothèque du monastère de Neamţ, où elle a été insérée dans l'«Histoire du monastère de Neamţ», de l'archimandrite Augustin. C'est un très précieux témoignage documentaire et un monument de notre littérature historico-religieuse originale du XVIII[e] siècle, qui mériterait une édition à part.

Une quatrième biographie a été écrite, comme un résumé de celle qu'avait composée Isaac le Didascale, par le moine érudit Grégoire (le futur métropolite Grégoire IV le Didascale), qui fut disciple du starets dans les dernières années de sa vie. Sous la direction du métropolite Benjamin Costachi, elle a été imprimée au monastère de Neamţ en 1817 dans «Adunarea Cuvintelor pentru ascultare» («Recueil de sentences sur l'obéissance»). Nous pouvons la considérer comme la première biographie «officielle» reconnue par l'Église orthodoxe roumaine, puisqu'elle a été composée par un futur grand métropolite et approuvée par le grand métropolite Benjamin. Malheureusement elle reste ignorée des spécialistes et garde les caractères cyrilliques de l'impression de 1817.

La dernière et la plus célèbre des biographies de Païsij a été écrite, toujours sur l'ordre du starets Sylvestre et à son époque, par le moine ukrainien Platon, lui aussi disciple, ou plutôt

genre de secrétaire du starets Païsij durant de longues années. Platon composa une biographie destinée à satisfaire aussi bien les Roumains que les Slaves de la communauté païsienne (la biographie de Grégoire leur paraissait trop philo-roumaine). Dans ce but, il prit pour modèle les hagiographies classiques, en donnant à la biographie du starets une saveur générique et un ton on ne peut plus édifiant. Son ouvrage a été traduit dans une langue roumaine éblouissante par Chiriac le Confesseur, mais il n'a été imprimé que beaucoup plus tard, en 1836, lorsque, selon la loi du «Règlement organique», le starets fut de nouveau un slave, l'ukrainien Mardaire, qui ajouta même la préface.

L'édition de 1836 se présente sous une forme bilingue: une partie du texte est en roumain et l'autre en slavon. Le métropolite Benjamin Costachi, qui patronnait l'impression, s'est cependant empressé d'inclure dans les deux éditions deux textes d'une grande résonance patriotique roumaine: le premier, constitué de la brève histoire du monastère de Neamţ, par le voïévode Stéphane le Grand, après la défaite de Ioan Albert à la Forêt de Cosmin (victoire qui est si présente à la mémoire des Moldaves); le second, constitué par la célèbre histoire de l'icone miraculeuse de la Mère de Dieu, de Neamţ, attribuée au métropolite Georges de Moldavie, où est évoquée la Moldavie de l'époque du voïévode Alexandre le Bon et de la visite du futur empereur de Byzance Jean Paléologue. Elle se présentait comme un éloge du peuple moldave et de son seigneur. Cette «Histoire» aurait été composée au début du XVIII[e] siècle pour appuyer le désir d'autocéphalie de l'Église moldave en face d'une influence grecque excessive. Le métropolite Benjamin, en incluant le texte dans l'édition païsienne, l'accompagnait d'une version slavonne qui pouvait circuler dans toute l'Orthodoxie slave.

La biographie de Platon a joui du succès le plus brillant et reste encore aujourd'hui la source biographique principale pour les spécialistes de tous pays, depuis qu'elle a été traduite en russe et imprimée à Moscou, en 1847, pour le monastère d'Optino. Ce livre publié par Optino contenait en plus les écrits du starets Basile de Poiana le Grand et une partie de

ceux du starets Païsij. La réputation de cette édition d'Optino-Moscou est célèbre. Elle a connu trois éditions russes, tandis qu'en 1976 a été imprimée à Platina (Californie) une version anglaise de la biographie de Platon, avec l'adjonction de passages autobiographiques tirés des écrits païsiens, de pages prises à la monographie de Četverikov, et d'autres textes d'auteurs modernes. Il en est ainsi résulté une intéressante compilation de biographies païsiennes, d'environ trois cents pages («Blessed Paisius Velichkovski ...», Saint Herman of Alaska Brotherhood, Platina, California). La riche illustration du volume est très suggestive et originale; elle comporte beaucoup d'images concernant le milieu roumain, avec la présentation des portraits de la hiérarchie roumaine (Benjamin, S. Callinique de Cernica, etc.) et de monastères liés à l'activité du starets. Elle offre même une photographie de l'intérieur de la bibliothèque du monastère de Neamţ, telle qu'elle se présente aujourd'hui. Dans cette édition les lecteurs américains peuvent remarquer l'ampleur de l'élément roumain dans la biographie païsienne.

Du côté roumain, la biographie de Platon a connu, en 1935, une réédition en caractères latins et dans une adaptation en langue moderne, par les soins de G. Racoveanu, à Rimnik en Valachie. Par contre, la biographie de Grégoire le Didascale, qui présente le point de vue roumain le plus complet et le plus pondéré sur la personnalité du starets Païsij et sur la signification du mouvement païsien, reste celle de l'édition de 1817!

*
* *

La contribution roumaine pour immortaliser la vie du starets Païsij et les événements qui s'y rapportent ne se limite pas cependant à ces cinq biographies écrites dans le premier quart du XIX$^{e}$ siècle (auxquelles vient s'ajouter un peu plus tard leur remaniement par Andronique le Confesseur, dans son Histoire bien connue). On ignore presque totalement que même la première monographie moderne sur le starets, composée par le protoprêtre Serge Četverikov, bien connue dans notre milieu de théologiens, n'est pas du tout la traduction en roumain, par le futur patriarche Nicodim, d'un livre publié en russe, mais celle du manuscrit de l'auteur.

Les circonstances dans lesquelles a été imprimée la monographie de Četverikov sont évoquées dans la première édition (de 1933), dans la lettre-préface du professeur Constantin Tomescu. On y voit bien que l'auteur russe ne trouvait pas d'éditeur pour la version originale de son livre, et n'en aurait probablement pas trouvé de longtemps si le starets d'alors du monastère de Neamţ, futur patriarche de Roumanie, ne lui avait demandé le manuscrit (complété et achevé à la suite du voyage en Roumanie et grâce à l'appui de notre Église) pour le traduire et l'imprimer à Neamţ. C'est seulement en 1938, cinq ans après l'impression de la version roumaine, que parut une édition partielle de l'original, en deux fascicules, à Petseri (Finlande). Le manuscrit intégral, tel qu'il fut traduit et imprimé en roumain en 1933 (une seconde édition a paru en 1943), n'a été publié qu'en 1976, à Paris, par Ymca-press. Cependant, pour des raisons techniques, on n'a même pas reproduit l'important tableau avec l'arbre généalogique des startsi présenté dans les deux éditions roumaines. Ainsi l'édition russe n'a-t-elle pas supplanté complètement au plan international l'édition roumaine: les spécialistes désireux de consulter ce tableau doivent encore recourir à la version roumaine. Enfin, et cela témoigne de l'intérêt général pour le phénomène païsien, l'édition russe de 1976 du livre de Četverikov a été traduite en anglais et publiée aux États-Unis en 1980. Voilà de nouveau, comme cela s'était produit pour la biographie de Platon, antérieure d'un siècle, qu'un autre livre sur Païsij commence sa destinée à Neamţ, pour la terminer aux États-Unis!

On soulignera ensuite aussi un autre fait passé sous silence, relatif à l'édition de 1933 de la version roumaine de la première monographie moderne sur le starets Païsij: l'acte théologo-culturel qu'accomplit alors l'Église orthodoxe roumaine dans son ensemble. Le principal protagoniste en a été le futur patriarche Nicodim, secondé par l'évêque Visarion Puiu et le professeur d'histoire ecclésiastique Constantin Tomescu. Il se trouve à l'origine de l'intérêt universel contemporain pour la personne et l'activité du starets Païsij.

En effet, jusqu'à la fin de 1934, moment où la revue «Iréni-

kon» a publié l'article signé par Dom Michel Schwarz[6], nous ne rencontrons pas un seul titre, dans la bibliographie païsienne, qui ne soit de langue russe ou roumaine. Le rédacteur même de cet article parle de «la biographie de ce moine remarquable, de qui le nom même est à peu près inconnu en Occident» (p. 561). L'article d'«Irénikon» inaugurait donc, il y a exactement cinquante ans, la «carrière» occidentale de Païsij et du mouvement païsien dans les milieux spécialisés. Dom Schwarz y reconnaissait qu'il ne faisait que «résumer le bel ouvrage du R. P. Serge Četverikov, récemment édité en langue roumaine dans le monastère même qui fut celui de Païsios. Cette dernière circonstance a sans doute été consolante pour l'auteur qui n'a pas eu la satisfaction de voir son manuscrit édité dans sa langue maternelle, le russe».

En donnant un excellent exposé de l'essentiel du contenu de la monographie de Četverikov, l'auteur catholique présente, de fait, la première esquisse biographique de Païsij dans une langue occidentale et ouvre la voie aux études et monographies qui commencent à se multiplier depuis 1950 — et qui se multiplieront encore davantage dans l'avenir, comme on peut le prévoir avec l'auteur américain déjà cité («La personne de Veličkovskij a eu en elle-même quelque chose de tout à fait original et c'est pourquoi il méritera de plus amples recherches et études dans l'avenir», écrit Hainsworth, *op. cit.*, p. 6).

L'observation que faisait il y a un demi-siècle Dom Schwarz est d'autant plus digne d'être prise en considération de notre part: «Nous déplorons presque la discrétion de Mgr Nicodème qui, se trouvant pour ainsi dire à la source et connaisseur en la matière, n'a pas cru devoir ajouter un chapitre sur les réalisations païsiennes en Moldavie et dans le reste de la Roumanie. (...) Espérons que Mgr Nicodème va combler cette lacune, en donnant à l'occasion des précisions sur le fonctionnement des constitutions païsiennes à Neamţu, ainsi que les renseignements historiques pour la Roumanie, dont nous venons de regretter l'absence». Malheureusement, comme on le sait bien,

6. *Un réformateur du monachisme orthodoxe au XVIII^e siècle. Païsios Veličkovskij*, in: *Irénikon* 11, (1934, n° 6), pp. 561-572

le souhait formulé en 1934 est resté depuis lors toujours à l'état de souhait.

* * *

L'intérêt pour la personnalité et l'œuvre du starets Païsij, ces dernières décennies, est aussi grand dans l'Église orthodoxe qu'en Europe occidentale et aux États-Unis. J'ai rappelé les importantes contributions du professeur de l'Université de Salonique A.E. Tachaios, auteur de la première monographie étendue sur ce thème — après celle de Četverikov (et, pourrais-je ajouter, après l'étude roumaine publiée en 1933 par Eugène Procopan, qui a presque les dimensions d'une monographie). Le Pr Tachaios a fait paraître aussi d'autres travaux, de moindre ampleur, en grec moderne et en français. Mentionnons encore le professeur C. Papoulidis, dont l'un des trois articles donnés en français sur ce même sujet était une Communication au Congrès d'Études du Sud-est européen, à Athènes, en 1970. Leur traduction en espagnol manifeste le vif intérêt pour ce thème.

Dans l'Église orthodoxe russe le spécialiste le plus autorisé en la matière est aujourd'hui le métropolite Léonide de Riga et de Lettonie. En 1958, hiéromoine et professeur à l'Académie de théologie de Léningrad, il a soutenu une thèse de doctorat en théologie sur la vie et l'œuvre du starets Païsij. Malheureusement, de cet important travail, entré dans le circuit international (il est largement suivi par Hainsworth dans la thèse citée plus haut), n'ont paru que quelques chapitres, d'abord dans le «Žurnal Moskovskoj Patriarchii», puis dans le «Messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale» (nn. 81-82 et 83-84 de 1973). Les quatre-vingts pages environ, en russe, du «Messager» représentent la description la plus complète de l'œuvre de Païsij, parmi celles qui sont actuellement à la disposition de la science internationale. Toutefois elle ne tient pas compte des manuscrits roumains, dont elle est susceptible de recevoir quelques corrections ou compléments, que nous-même avons apportés dans notre recherche (pour l'instant encore à l'état de manuscrit): «Contribution roumaine à l'étude de la

personnalité, de l'œuvre et de la mémoire du starets Païsij Veličkovskij»[7]. Dans ce travail, pour le caractère exhaustif de la documentation, nous donnons aussi l'édition des deux textes du moine Vital, la biographie de Grégoire le Didascale, celle d'Andronique, ainsi que le chapitre sur la période païsienne de l'histoire du monastère de Neamţ, du protoprêtre Narcisse Creţulescu.

Pour conclure ces considérations, par lesquelles nous pensons attirer l'attention, à l'occasion du cent quatre-vingt-dixième anniversaire de la mort du starets Païsij, sur quelques aspects qu'il n'est pas possible de passer sous silence, nous voudrions faire connaître aux spécialistes que la Communauté du monastère de Bistriţa, en Moldavie, a réuni dans la bibliothèque du monastère toute la bibliographie païsienne, roumaine et internationale. En outre, elle est en train de faire aussi la traduction en roumain des textes rédigés en des langues difficilement accessibles, pour les mettre à la disposition de ceux qui désirent étudier cette période importante où se sont affirmés le rôle universel et la vocation oecuménique de l'Orthodoxie roumaine. De même, toujours dans la Communauté du monastère de Bistriţa, on prépare, avec le concours de spécialistes qualifiés, une édition accompagnée de la traduction roumaine de la célèbre «Autobiographie» du starets Païsij (jusqu'à présent inédite), de la biographie slavonne de Métrophane, ainsi que des œuvres complètes du starets Païsij. Ces dernières comprennent aussi bien ce qui a été traduit ou écrit directement en roumain que les textes jamais traduits, qui seront accompagnés d'une version roumaine moderne. Ainsi pourrons-nous offrir aux spécialistes le dossier complet du mouvement païsien, que l'on peut définir comme un phénomène de la spiritualité panorthodoxe pour la formation et la maturation duquel la contribution roumaine a été indiscutablement — les faits parlent d'eux-mêmes — décisive.

Archimandrite CIPRIAN ZAHARIA,
starets du monastère de Bistriţa
(district de Neamţ)

7 «Contribuţia românească la personalitatea, opera şi amintirea stareţului Paisie Velicicovski»

SUMMARY. — *At the occasion of the 190 th. anniversary of the death of Païsij Veličkovskij, the author of this article wishes to underline the Romanian contribution which is represented by the spiritual reform which this great staretz undertook. After having examined the recent publications on Païsij, the author shows that the spiritual phenomenon involved is Romanian rather than Russian. He also examines the five biographies of the staretz which still exist and their editions as well as the well-known work of Četverikov and Dom Michel Schwarz's note on it, published in «Irénikon» in 1934. In conclusion he talks about the monastery of Bistriţa's present-day resources available to specialists who desire to know better the person, work and influence of Païsij Veličkovskij.*